

REFORMATORISKA MOTIV

INOM DEN SENARE LUTHERSKA
PROTESTANTISMEN



NÅGRA DOGMHISTORISKA KONTURER

AV

GUSTAF AULÉN



LUND
C. W. K. GLEERUP

LEIPZIG
OTTO HARRASSOWITZ



REFORMATORISKA MOTIV
INOM DEN SENARE LUTHERSKA
PROTESTANTISMEN

NÅGRA DOGMHISTORISKA KONTURER

AV

GUSTAF AULÉN



LUND
C. W. K. GLEERUP

LEIPZIG
OTTO HARRASSOWITZ

(Lunds Universitets Årsskrift. N. F. Avd. 1. Bd 13. Nr 5.)

Denna avhandling åtföljde inbjudningsskriften till den högtidlighet, varmed Lunds Universitet den 31 oktober 1917 firade fyrahundraårsminnet av den Lutherska reformationens början.

LUND 1917

HÅKAN OHLSSONS BOKTRYCKERI

En överblick över de 400 år, som nu förflutit sedan reformationens verkets begynnelse, uppdagar omedelbart, att protestantismen har tvänne huvudskeden. Visserligen kan åtskillig diskussion uppstå angående gränslinjen mellan dessa båda skeden, visserligen kan man hänvisa till övergångsformer, om vilkas ställning tveksamhet kan råda, men allt sådant hindrar icke, att olikheten mellan den äldre och den senare protestantismen ligger i öppen dag. Denna olikhet röjer sig redan från mera yttre synpunkter däri, att den äldre protestantismen, vad den kristna tankens område beträffar, sedan de första heta lärostriderna närmast efter reformationen fått sin avslutning i »endräktsboken», företer en bild av sällsynt slutenhet och fasthet, under det att den senare protestantismen däremot är fylld av skarpa motsättningar mellan olika riktningar, som i snabb följd avlösa varandra. Även om olika skiftningar framträda också under den s. k. ortodoxiens tid, och även om förebud till kommande omstörtningar låta sig förmärkas, sitter dock i stort sett teologien trygg i sitt lugna bo och vakar över reformationens skatter; motsättningarna äro framför allt motsättningar mellan de olika konfessionerna — det är den konfessionella polemikens klassiska tid. Man håller samman inåt för att kunna äga styrka utåt. Så mycket större äro de inre motsättningarna inom den senare protestantismens teologi. Här är samhörighetskänslan mellan de olika teologiska riktningarna ofta starkt reducerad, stundom ända därhän, att man kan fråga sig, om det överhuvud har någon mening att tala om den senare protestantismen såsom en enhetlig företeelse. Betraktar man preliminärt förhållandet mellan den äldre och den senare protestantismen från denna mera yttre synpunkt och förlägger man alltså närmast det skiljande däri, att den äldre protestantismens lugn avlöses av upprepade kriser och ständiga brytningar, så kan det i själva verket knappast råda någon

meningsskiljaktighet om var gränsen mellan de tvänne protestantiska huvudperioderna bör dragas; den senare protestantismens brytningstid tar sin början med pietismen och upplysningsteologien. I denna betydelse tages också uttrycket den senare protestantismen i det följande; med den äldre protestantismen förstås då det skede, som når sin avslutning med den s. k. ortodoxiens tid.

Så snart man emellertid övergår från dylika preliminära synpunkter till ett skärskådande av den senare protestantismens karaktär och dogmhistoriska ställning från mera inre synpunkter, resa sig genast en mångfald invecklade och svårutredda spörsmål. I vilken grad är den senare protestantismen förberedd under den äldre protestantismens dagar? Varifrån stamma de impulser, som driva fram de nya företeelserna på den kristna tankens område? Vari ligger överhuvud det konstitutiva för den senare protestantiska teologien i dess motsättning till den äldre? Kan man inför de stora och djupgående olikheterna mellan 1700-talets och 1800-talets teologi med någon rätt tala om den senare protestantismen såsom en sammanhängande enhet? I vad mån kan den 200-åriga utvecklingen inom den senare protestantismens teologi sägas ha avsatt några påtagliga och klara resultat, eller i vad mån kan man åtminstone fastställa de riktlinjer, efter vilka det teologiska arbetet rör sig framåt?

Alla sådana frågor sammanhånga på det närmaste med och visa över till den fråga, som från dogmhistorisk synpunkt sett blir själva centralfrågan, frågan om den senare protestantismens förhållande till reformationen. I vilken grad ha direkt reformatiska motiv framkallat eller medverkat till att framkalla de problem, med vilka den senare protestantiska teologien arbetat? Och i vilken grad ha reformatiska synpunkter kommit till användning vid försöken att lösa dessa problem? Har reformationens betydelse för den senare protestantismen varit stadd i tillväxt eller i avtagande? Har den omvälvning, som under denna tid ägt rum på den kristna tankens område, inneburit en upplösningsprocess för det reformatiska, eller i vad mån kan det med skäl sägas, att den senare protestantismen under sin fortgång lösgjort under den föregående tiden bundna reformatiska krafter?

I regel har man under de senast förflutna decennierna icke velat tala om en »dogmhistorisk» behandling av den senare protestantismen — om än på sistone åtskilliga röster höjts för dogmhistoriens fullföljande fram till nutiden. O. Ritschl har ock påbörjat en stort anlagd framställning av »protestantismens dogmhistoria». Harnacks dogmhistoria stannade för protestantismens vidkommande vid reformationen, Loofs' och Seebergs vid de reformatoriska bekännelseskrifterna. Men försåvitt som det man kallat »ren lära» från protestantisk synpunkt sett icke kan sökas i det förgångna, utan i stället måste betraktas såsom ett ideal, som vi i oavslåttlig sanningssträvan måste söka nalkas, blir det i själva verket en ofrånkomlig uppgift att låta den dogmhistoriska framställningen gå fram så långt som möjligt, d. v. s. till nutiden. Det är också påtagligt nog, att teorierna om dogmhistoriens avslutning vid eller strax efter reformationen i hög grad bidragit till att draga intresset från det protestantiska lärobegreppets historia. Loofs invänder, att dogmhistorien, som vill vara »de kyrkliga lärobegreppens historia», icke kan gå längre fram än till de reformatoriska bekännelseskrifterna, alldenstund den senare tiden icke avsatt några »odisputabla resultat». Bakom denna invändning ligger den riktiga tanken, att dogmhistorien — till skillnad från teologiens historia i allmänhet — måste behålla en nära kontakt med lärobildningens normativa syftning och att därför frågan om betydelsen av läroutvecklingen i dess sammanhang här måste göra sig förnummen med en alldeles särskild styrka. Givetvis har Loofs också rätt däri, att den senare protestantismen icke nått — i regel icke heller avsett att nå — några i form av bekännelseskrifter el. dyl. fixerade »resultat» på den kristna tankens område. Men icke desto mindre kan det i själva verket knappast råda något tvivel om, var den specifikt dogmhistoriska huvudsynpunkten är att finna. Försåvitt som det nämligen icke efter reformationen funnits någon religiös nybegynnelse, som erbjuder reformationen eller som ens kan jämföras med densamma, och försåvitt som protestantismen överhuvud låter sig betraktas under en enhetlig synpunkt — d. v. s. just såsom protestantism — måste huvudfrågan från dogmhistorisk synpunkt bliva att undersöka protestantismens förhållande till reformationen. Man måste fråga sig, i vad mån det religiösa innehållet i reformationen under den följande tiden

blivit ställt inför svårigheter, motverkats, förkrympts eller utbildats och fullföljts till större teologisk klarhet. En självklar sak är, att det vid besvarande av dylika frågor icke kan vara tal om, att vissa vid reformationen eller senare formulerade läro-satser skulle kunna läggas såsom en linjal på den kristna tankens historia. Men de svårigheter, som framväxa, därigenom att sådana yttre synpunkter icke äro tillfyllest, ha på samma gång den hälsosamma verkan med sig, att de lägga hinder i vägen för all schlablonmässig och mekanisk behandling av den kristna tankens historia.

Litteraturen om den kristna tankens arbete under 1700-talet är påfallande knapp. Visserligen finnas från senare tid åtskilliga monografiska arbeten till teologiens historia, men bristen på sammanfattande och överblickande framställningar är starkt framträdande, allrahälst när det gäller icke blott pietismen för sig och upplysningsteologien för sig, utan 1700-talet i dess helhet och i dess inre sammanhang bakåt och framåt. Vad den kristna tankens historia under 1800-talet beträffar är litteraturen ojämförligt rikare. Representanter för århundradets olika riktningar ha givit var sina överblickar över 1800-talets teologiska utvecklingsgång. Så har 1800-talets teologi skildrats av Pfeiderer, Kattenbusch, Herrmann, v. Frank, Grützmacher, Seeberg, Schaefer m. fl. Men huru betydelsefulla dessa bidrag till kännedomen om den kristna tankens läge under det förflutna århundradet än kunna vara, ha dock framställningarnas anläggning i allmänhet visat vissa olägenheter. Dels har 1800-talet som regel alltför mycket betraktats isolerat, såsom en storhet för sig, sammanhanget med det föregående har icke blivit tillräckligt beaktat. Denna omständighet har i sin mån bidragit till utbredandet av den vanföreställningen, att de s. k. moderna teologiska problemen blott höra den närmaste nutiden till; den har också sin del i den förkortning av det dogmhistoriska perspektivet, som kännetecknar icke så få dogmatiska arbeten från senare tid. Dels kommer blicken lätt, när 1800-talet så isoleras, att allt ifrån början med en viss ensidighet riktas på de olika teologiska riktningarna under århundradet och deras mellanhavanden; 1800-talsteologien ter sig då, ännu mera än som verkligen påkräves, blott såsom ett komplex av emot varandra stridande skolor och riktningar. Inblicken i det inre samman-

hanget växer i varje fall, om uppmärksamheten från början hänvändes till de i stor utsträckning gemensamma teologiska problem, som ligga till grund för 1800-talet och som de olika teologiska riktningarna på olika sätt och efter måttet av sina krafter söka lösa.

* * *

*

Den första överblicken i stor stil från senare tid över protestantismens inre utvecklingsgång intill nutiden har givits av Ernst Troeltsch i hans mycket uppmärksammade avhandling *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit* (i samlingsverket *Die Kultur der Gegenwart* I afd. IV: 1, andra uppl. 1909, s. 431—755). Framställningen är gjord från mera allmänna och omfattande synpunkter än de rent dogmhistoriska, men just dessa senare intaga dock en synnerligen framskjuten plats i Troeltschs teckning. Icke minst är just den senare protestantismens karaktär och ställning föremål för Troeltschs intresse. Den grundritning han ger av denna senare protestantism har emellertid i den vidlyftiga diskussionen om Troeltschs arbete något undanskymts av hans uppseendeväckande framställning av reformationen och dess dogmhistoriska ställning. Nu är Troeltschs uppfattning av vad han kallar den »moderna protestantismen» givetvis betingad av hans tolkning av reformationens ställning. Med stor energi har han understrukt reformationens nära sammanhang med medeltiden samt med den följande »gammalprotestantismen» för att i stället draga gränsen så mycket skarpare mellan »gammalprotestantismen» och »den moderna protestantismen». Visserligen är det — naturligtvis — icke Troeltschs mening att bestrida, att reformationen skulle komma med något nytt. Reformationen har sina »moderna element» och såsom centrum i detta moderna betecknar Troeltsch upphäandet av den katolska sakramentsidén — från denna reformationens »nya grundidé» härleder han sedan såsom följer: uppfattningen av kristendomen såsom »ande- och sinnelagsreligion», det allmänna prästadömet religiösa individualism, »sinne-lagsetiken», samt det — relativa — världsbejakande, som ligger däri, att kallelsebegreppet göres till den kristna etikens mittpunkt. Men efter dessa medgivanden åt reformationens »moder-

nitet» vill Troeltsch å andra sidan på det eftertryckligaste betona, att dessa moderna element voro inkapslade i gamla former och att »det nya för att kunna verka såsom något principiellt nytt först måste lösas från förbindelsen med reformationens supranaturala kyrko-, auktoritets- och kulturidé, från syndafallets och det Danieliska världsrikets trånga historiefilosofi, från den geocentriskt metafysiska världsbild, vilken grupperar jord, himmel och helvete kring människan samt från de trinitarisk-kristologiska förutsättningarna i reformationens dogmatiska tankevärld¹.» Framför allt ser Troeltsch i den exklusiva supranaturalismen och i uppfattningen av kyrkan såsom den övernaturliga frälsningsanstalten de makter, som stäcka det nyas inflytande: det nya innehållet gjutes i gamla former och dessa ha enligt Troeltsch så avgörande betydelse, att tack vare dem — trots allt nytt innehåll — »katolicismens väsentliga idé» förblir bestående i reformationen. Karakteristiskt för åskådningen är vad Troeltsch skriver om det reformatiska kyrkobegreppet: »*blott* (kursiverat här) kyrkans väsen är förändrat, dess formella under- och anstaltskaraktär förblir»². I stort sett ter sig därför utvecklingen för Troeltsch såsom en från medeltiden över reformationen till och med »gammalprotestantismen» löpande linje, som egentligen först med »den moderna protestantismen» på allvar får en ny riktning.

Förutsättningarna för denna »moderna protestantism» finner Troeltsch framför allt utgöras av de stora förändringar på den allmänna världs- och livsåskådningens område, vilka så småningom tränga sig fram och göra sig gällande. Han hänvisar härvid särskilt till den nya filosofi, som förjagar den gamla aristoteliska skolastiken, till den nya naturvetenskapen med den oändligt vidgade världsbilden och med kausalitetsprincipen såsom förklaringsgrund, vidare till den nya historievetenskapen med sina ofantligt vidgade perspektiv, med sitt upphävande av den isolering, i vilken kristendomen tidigare varit ställd, och med sin kritiska undersökning av kristendomens urkunder, samt slutligen till den nya etik, som växer fram med inomvärldsliga synpunkter och inomvärldsliga mål. På alla dessa punkter

¹ TROELTSCH, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit, 2 uppl., s. 454.

² TROELTSCH, a. a., sid. 451.

vända sig de nya förutsättningarna mot den gamla »absoluta, exklusiva supranaturalismen» och i dennas fall ser Troeltsch mer än i något annat den klyfta, som skiljer »den moderna protestantismen» och den nya tiden från den alltifrån medeltiden till och med »gammalprotestantismen» löpande linjen.

Inom den moderna protestantismen konstaterar Troeltsch förefintligheten av tvänne från varandra skarpt skilda huvudriktningar, som han benämner »pietismen» och »den filosofiska bildningsreligionen». Den ställning pietismen intar är dock synnerligen komplicerad. Visserligen träder den enligt Troeltsch genom sin strävan till religionens förinnerligande samt genom sin individualistiska och autonoma hållning i motsättning till gammalprotestantismen, och visserligen bildar den i sina radikalare former utgångspunkten till en ny syn på den religiösa kunskapen, men i stort sett är pietismen icke desto mindre bunden vid de gamla formerna: även här möta den äldre protestantismens »exklusiva supranaturalism», »det gamla frälsningsdogmat» och den gamla kristologiska ramen — det vill alltså säga samma faktorer, som föranledde Troeltsch att fatta reformationen såsom en fortsättning av katolicismens »väsentliga idé». Han kan också beteckna pietismen såsom »den moderna formen för gammalprotestantismens fortbestånd»¹. Det finnes enligt Troeltschs framställning blott en enda punkt, ifråga om vilken pietismen — om än icke konsekvent, så dock på ett mera effektivt sätt — bryter med det gammalprotestantiska skemat, och det är kyrkobegreppet, ty för pietismen blir det »korporativa» kyrkobegreppet i motsättning till det anstaltliga rentav en religiös fordran.

Den egentlige bäraren av den moderna protestantismen blir alltså enligt Troeltsch »den filosofiska bildningsreligionen». Vad denna företeelses förhållande till reformationen beträffar framhåller Troeltsch, hurusom man här i Luther firar samvetsfrihetens och den gentemot världen öppna hållningens (Welt-offenheit) genombrott. Här inom »den filosofiska bildningsreligioneu» äro den nya naturvetenskapliga världsbilden och den kritiska historieforskningen samt i övrigt alla förvandlingarna på världsåskådningens område självklara förutsättningar. »Det gammalkyrkliga dogmat» är slutgiltigt dött. Hela den gamla

¹ TROELTSCH, a. a., s. 686.

exklusiva supranaturalismen har fallit sönder och samman — denna form av protestantismen griper icke tillbaka på den gammalkyrkliga kristologien utan anknyter i stället kristendomens idévärld till »Jesu person och lära»¹. Den filosofiska bildningsreligionen framträder först i upplysningens filosofi och teologi och vinner genom dem en vidsträckt och långvarig popularitet. Med alla sina brister och all sin »Unbehilflichkeit» betydde upplysningen en djupt ingripande förvandlingsprocess med hänsyn till »den kristliga idén», en oerhörd reduktion och förenkling; dess tankevärld karakteriseras av det personliga gudsbegreppet. dualismen mellan friheten och det naturbetingade, hävdandet av livets mening och av etikens religiösa grundval, vilket allt knytes samman med den kraft, som utströmmar från Jesu mänskliga bild. Upplysningen efterföljdes på lutherdomens mark av idealismen, under det att däremot den reformerta kristendomen efter upplysningsteologiens kris vid 1800 talets början i stor utsträckning kom att behärras av pietismen. Det var enligt Troeltsch ingen tillfällighet, att idealismen uppstod just på lutherdomens mark. Troeltschs framhållande av huru lutherdomen genom idealismen åstadkommer en nyansats av största betydelse är f. ö. så mycket mera värt att beakta, som han eljest i sin framställning visar sig benägen att övervärdera Calvin på bekostnad av Luther. Troeltsch betonar emellertid här starkt de förutsättningar med hänsyn till idealismens framväxt som lutherdomen ägde framför den reformerta kristendomen² samt fäster uppmärksamheten på, huru också idealismens bärare — Kant, Fichte, Schleiermacher, Schelling, Hegel, Jacobi, Fries — själva äro medvetna om och lägga vikt vid detta sitt lutherska sammanhang. Men trots denna förbindelse är idealismens åskådning dock en helt annan än den gamla lutherdomens. Dess religiösa tänkande karakteriseras av idéerna om »allt ändligts immanens i den gudomlige anden» — Troeltsch finner här ett sammanhang med den äldre lutherdomens sats *finitum capax infiniti* — om »den eviga skapelsen», om »andens utvecklingshistoriska uppåttigande inom människovärlden», om kristendomens historiska utbildning ur sina förstadier samt om Jesu

¹ TROELTSCH, a. a., s. 687.

² TROELTSCH, a. a., s. 700.

rent mänskliga gestalt såsom kristendomens stora centralpersonlighet. När tanken på frälsningen nu åter gör sig gällande i motsättning till upplysningens moralism, fattas synden icke längre såsom »eine Weltzerstörung» utan såsom ordnad tillsammans med det godas vardande, och nåden och frälsningen äro icke längre en återställelse av något en gång förlorat utan en uppenbarelse av den Guds kärlek, som föder liv och frihet ¹.

Ehuru Troeltschs hjärta klappar för denna »filosofiska bildningsreligion» såsom den egentliga bäraren av den moderna protestantismen och såsom representerande den linje, som på allvar kan föra framåt i den situation, vilken skapats av de stora förändringarna på den allmänna världsåskådningens område, har han likväl sina bestämda invändningar att göra. Det undgår honom icke, att den typ, han tecknat, visat sig äga en ganska begränsad inflytelsesfär. Han finner, att detta förhållande har olika orsaker, men såsom en särdeles betydelsefull omständighet hänvisar han till det bristande samfundsintresse, vilket merendels utmärker den idealistiska bildningsreligionen. Denna extrema individualism kan Troeltsch visserligen finna vara historiskt förklarlig, men den är icke desto mindre ett avgjort svaghetstecken — i sina senare skrifter har Troeltsch f. ö. med ännu större energi framhållit samfundssynpunktens betydelse för kristendomen ². Troeltsch ser därför icke, såsom Richard Rothe på sin tid gjorde, kyrkoidéns upplösning såsom ett ideal, till vilket protestantismen måste syfta, likalitet som han — såsom Rothe gjorde — betraktar reformationen såsom begynnelsen till en sådan upplösning. Troeltschs tankar gå i stället till en fortgående ombildning av kyrkoidén. Ansatser härtill finner han, såsom vi sett, visserligen vara givna i reformationen, ehuru dessa här stannade inom den gamla supranaturala anstalts ram. Pietismen har sedan gjort åtskilligt för denna ombildning genom sina tendenser till ett »korporativt» kyrkobegrepp, som i själva verket utplånar motsatsen mellan kyrkotyp och sekttyp. Ett kyrkobegrepp, där enheten icke vilar på lärouniformiteten utan är av praktisk-religiös art, har, säger Troeltsch,

¹ TROELTSCH, a. a., s. 701.

² Jfr TROELTSCH, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912.

också föresvävat den senare protestantiska teologien, i synnerhet Schleiermacher och sammanhänger hos honom på det närmaste med hans teorier om den religiösa kunskapens art och det religiösa tänkandets symboliska karaktär¹.

Under det att den senaste framställningen av protestantismens inre utvecklingsgång — K. Sapper: *Der Werdegang des Protestantismus in vier Jahrhunderten*, 1917 — i huvudsak följer Troeltschs konstruktion av den senare protestantismens karaktär och relationer, har tidigare Horst Stephan i en studie med titel *Heutige Auffassungen vom Neuprotestantismus* (1911) underkastat Troeltschs teorier en sakkunnig och intresseväckande granskning. De benämningar, som Troeltsch givit de båda huvudriktningarna inom den moderna protestantismen, finner Stephan icke vara särdeles lyckligt valda. Med all rätt ifrågasätter han lämpligheten av att giva ordet »pietism» en så vidsträckt räckvidd som Troeltsch gjort, när han, i stället för att låta ordet behålla sin egentliga historiska betydelse, låtit det bliva ett allmänt släktnamn, som sluter inom sig en hel rad olika företeelser inom de senaste århundradena. Och ännu mera misslyckat synes Stephan uttrycket »den filosofiska bildningsreligionen» vara: benämningen är alltför snäv, den ger icke tillräckligt utrymme åt de företeelser, som här kunna komma ifråga, och den ger icke heller uttryck åt de positivt religiösa drag, som Troeltsch dock själv finner vara förhanden hos de av honom avsedda företeelserna. Bortsett från denna terminologiska invändning har Stephan framför allt två huvudanmärkningar att göra. Den ena av dessa går ut på, att Troeltsch alltför mycket härleder de förändringar, som ske inom den senare protestantismen, från utifrån verkande faktorer och icke tillräckligt beaktar sammanhanget med den äldre protestantismen. Detta gäller såväl pietismen som framför allt »den filosofiska bildningsreligionen». Stephan söker uppvisa, att båda de av Troeltsch nämnda huvudriktningarna i själva verket framväxa ur en och samma rot, »gammalprotestantismen» och anknyta var och en till sin sida inom densamma — pietismen till den innerlighetssida, som trots det stela teologiska höljet fanns i gammalprotestantismen, och

¹ TROELTSCH, Rückblick auf ein halbes Jahrhundert der theologischen Wissenschaft, i *Gesammelte Schriften* II, s. 201 f.

»bildningsreligionen» till de utåtgående motiv, som ville knyta de protestantiska grundtankarna samman med den allmänna världs- och livsåskådningen. Tillmäter Troeltsch omvälvningen på världsåskådningens område en avgörande betydelse för den moderna protestantismens framväxt, så vill Stephan högst avsevärt inskränka denna omvälvnings rol: den ger blott en yttre handräckning, som hjälper fram den utveckling, vilken tvingat sig fram inifrån. Denna sin uppfattning om kontinuiteten i protestantismens utvecklingsgång vill Stephan ytterligare principiellt motivera med en hänvisning till teorien om religionens självständighet. Är det sant, att, såsom den senare teologien så starkt framhållit, religionen äger en självständig karaktär, så måste man också — argumenterar Stephan — i första hand söka motiven till förändringarna inom protestantismen på religionens eget område och icke, såsom Troeltsch gör, i förändringarna på den allmänna världsåskådningens område. Stephens andra huvudanmärkning mot Troeltschs framställning av den moderna protestantismen riktar sig mot, att Troeltsch icke tillräckligt allsidigt tar hänsyn till de olika företeelserna under protestantismens senaste århundraden. Hänger pietismen så löst tillsammans med den moderna protestantismen, att den kan bestämmas såsom »den moderna formen för gammalprotestantismens fortbestånd» och blir därför »den filosofiska bildningsreligionen» den enda egentliga bäraren av den moderna protestantismen, så vilar i själva verket teckningen av denna på ett alltför knappt material, under det att det måste vara ett vetenskapligt krav att låta en dylik teckning i största möjliga utsträckning taga hänsyn till samtliga föreliggande faktorer.

Stephan söker nu för egen del bättre komma till rätta med det föreliggande materialet genom att inom »nyprotestantismen» särskilja två huvudtendenser, som finnas vid sidan av varandra, brottas med varandra samt på olika sätt modifiera och komplettera varandra. Han söker åskådliggöra dessa båda tendenser med uttrycken »centripetal» och »centrifugal». De centrifugala motiven beteckna den kristendomens utåtverkande rörelse, som vill låta den från centrum utgående kraften omfatta hela människolivets oändliga mångfald, omfatta allt vad »liv och världsbild» heter. De centripetala motiven åter ge uttryck åt den kraft, som »alltjämt tillför kristendomens empiriska utveck-

ling nytt hjärtblod» och som bevarar den från att i det utåtgående arbetet »förlora sin själ»¹. Vardera riktningen har sina förtjänster och sina faror. Den centripetala kretsar med ledning av bibeln kring kristendomens centrala tankar om synd och nyskapande frälsning. Dess tankegång är emellertid ingalunda blott en fortsättning av gammalprotestantiska tankar: här sker en stark omprägling, en subjektivering och ett personliggörande av en viss grupp gammalprotestantiska motiv. Men å andra sidan löper denna riktning, när den framträder i ensidighet, fara att försumma trons förbindelser utåt, till »liv och världsbild», att ställa tron i en oförsonlig motsättning även till den moderna bildningens sanningselement samt att med yttre underkastelse under bibliska tankar hamna i ett katolicerande trosbegrepp. Även de centrifugala motiven anknyta enligt Stephan till gammalprotestantiska tankar, försåvitt som gammalprotestantismen icke blott gjorde gällande exklusivt soteriologiska synpunkter utan också ville hävda kristendomen utåt i förhållande till »världen» och till vetenskapen. Denna linje fortsattes såväl av upplysningen som av 1800-talets idealism, vilka emellertid båda, med allt hävdande av de »utåtgående» synpunkterna, ingalunda ville släppa av »det specifikt kristliga»². »Nyprotestantismen» karakteriseras just av spänningen mellan dessa båda riktningar. De förhålla sig icke till varandra såsom »gammal och ny tro» utan såsom »två former av nyprotestantisk tro», av vilka den ena mera betonar »troskällans världsöverlägsenhet» och den andra mera »det från källan utgående »bevattandet av livets fält». Lämnade var och en åt sig, skulle den ena riskera att hamna i snävt sektväsen och den andra att uppsugas av en »etisk, vetenskaplig eller kulturell idealism». Blott när man betraktar de båda riktningarna såsom en organisk enhet kan man i dem erkänna den äkta fortbildningen av den reformatoriska och gammalprotestantiska tron. Höjdpunkterna inom den »nyprotestantiska» utvecklingen inträda, när de båda strömningarna genomtränga varandra — dylika höjdpunkter finner Stephan framför allt hos sådana teologer som Schleiermacher och Ritschl.

¹ STEPHAN, Heutige Auffassungen vom Neu protestantismus, s. 40.

² STEPHAN, a. a., s. 44.

Den kritiska granskning, som Stephan underkastar Troeltsch, för i flera avseenden fram beaktansvärda synpunkter. Så torde det knappast kunna bestridas, att Stephan har ett företräde framför Troeltsch, när han kräver, att den senare protestantismens — eller, såsom han säger, nyprotestantismens — karaktär i möjligaste mån måste bestämmas av alla de olika företeelserna inom de senaste två århundradenas protestantism. Stephens benämningar på de olika huvudriktningarna — »centripetal» och »centrifugal» — äro också på en gång mera omfattande och mera expressiva än Troeltschs: »pietism» och »filosofisk bildningsreligion». Stephens båda uttryck återspegla i själva verket den dubbelsidighet, som karakteriserar evangeliets universalism, dess strävan att å ena sidan nå så djupt in som möjligt och å andra sidan så vitt som möjligt¹. Är nu denna dubbelsidighet överhuvud förbunden med evangeliets art, så skulle då snarast den senare protestantismens egenart giva sig tillkänna däri, att spänningen mellan de två tendenserna här skulle göra sig förnummen på ett särdeles starkt och påtagligt sätt. I själva verket kan också åtskilligt sägas till förmån för ett sådant betraktelsesätt.

Sakligt sett ligger den starkaste differensen mellan Troeltsch och Stephan däri, att Troeltschs intresse koncentrerar sig kring att uppvisa vilken skarp motsättning, som föreligger mellan den äldre och den »moderna» protestantismen, under det att Stephan söker klarlägga, hurusom de olika riktningarna inom »nyprotestantismen» fullfölja var sina gammalprotestantiska motiv — vi måste, säger han, »fordra en sådan uppfattning av nyprotestantismen, som ännu tydligare än hittills uppvisar det inre religiösa sammanhanget, den immanenta dialektiken i dess utveckling»². Bakom denna kritik av Troeltsch ligger den invändningen mot hela Troeltschs syn på protestantismens utvecklingsgång, att denna alltför mycket blivit bedömd från filosofiska och allmänt kulturella synpunkter och icke tillräckligt från de rent religiösa, som dock här måste vara de primära. Det är ju i själva verket också detta förhållande, som vållat, att Troeltsch kommit att reducera betydelsen av reformationen såsom nybegynnelse för att så mycket starkare förfäktat, att den stora och avgörande skilje-

¹ AULÉN, Evangelisk kyrklighet, s. 48 ff.

² STEPHAN, a. a., s. 37.

gränsen ligger vid den moderna protestantismens framträdande. Reformationens fasthållande vid den gamla medeltida ramen — den gamla världsbilden, den gamla historieuppfattningen o. s. v. — väger mera än dess nya centralt religiösa tankar. Karakteristisk är den ovannämnda egendomliga formuleringen om kyrkan: *blott* innehållet är något nytt, formen är densamma. Kritiken af Troeltschs uppfattning af reformationens ställning och betydelse har också med stor enstämmighet lagt fingrarna på denna punkt. Och det berättigade i denna kritik försvinner icke, därför att det onekligen också varit något berättigat i den starka hänvisningen till reformationens förbindelser med den äldre medeltida teologien. Det kan då under sådana förhållanden ligga nära tillhands, att — såsom Stephan gör — överflytta denna kritik av Troeltschs ställning till reformationen också till hans bedömande av »den moderna protestantismen» och göra gällande, att Troeltsch likaväl i detta fallet som i det förra övervärderar de allmänna kulturella synpunkternas betydelse, och att han därför låter den senare protestantismens förvandlingsprocess i alltför hög grad bero av de allmänna stora förändringarna på världsåskådningens område. Och detta resonnemang synes stödjas av, att Stephan onekligen är i sin goda rätt, när han hänvisar till det sammanhang, som faktiskt finnes såväl mellan gammalprotestantism och pietism som mellan gammalprotestantism och upplysningsteologi — för att nu stanna vid den senare protestantismens begynnelsepunkter. Detta sammanhang åskådliggöres icke minst av de övergångsformer, som finnas såväl i ena fallet som i det andra. Men å andra sidan resa sig åtskilliga frågor inför den av Stephan föreslagna grundritningen. Det är visserligen sant, att motsättningen mellan pietism och ortodoxi likaväl som mellan upplysningsteologi och ortodoxi mången gång icke framträdde så särdeles stark samt att den äldre riktningen kan synas glida lugnt över i den senare, men lika visst är också, att dessa motsättningar annorstädes ytterst starkt gjorde sig förnumna — till sist kommer det ju f. ö. mindre an på, huru motsättningarna förnummos än på hurudana de faktiskt voro, och de voro dock onekligen ytterst starka såväl mellan den utbildade pietismen och ortodoxien som mellan den utbildade upplysningsteologien och ortodoxien. Hänvisningen till kontinuiteten med gammalprotestantismen har i båda fallen sina mycket

påtagliga gränser. Under sådana förhållanden blir det dock en öppen fråga, i vad mån Troeltsch har rätt i att göra gällande förändringarna på den allmänna världsåskådningens område såsom en huvudfaktor inom den »moderna» protestantismen. Det låter sig ju väl tänkas, att han här träffat djupare, än han gjort vid sin teckning av reformationen — i och för sig är detta snarast sannolikt inför den genomgripande karaktär förändringarna på världsåskådningens område äga. Vill Stephan såsom en instans häremot hänvisa till den senare teologiens betoning av religionens egenart och självständighet, så måste dock räckvidden av denna argumentation sättas ifråga, försåvitt som nämligen religionens egenart icke är detsamma som dess isolering och försåvitt som egenarten icke hindrar att religionens uttrycksformer äro underkastade stark inverkan utifrån.

Men alla dessa frågor om den senare protestantismens ställning och om betydelsen av förvandlingarna på den allmänna bildningens område äro i själva verket på det intimaste sammanbundna med frågan om reformationens förhållande till den senare protestantismen. Spörsmålet om, i vad mån reformatiska motiv direkt utöva sitt inflytande inom den senare protestantismen, har endast mera i förbigående berörts av Troeltsch och Stephan. Troeltsch har härvid såsom sin huvudpunkt betonat den skarpa skillnaden mellan den med gammalprotestantismen sammanhörande reformationen och den »moderna» protestantismen; dock har han även velat hänvisa till, att det ideal, till vilket den senare protestantismen strävar, understundom — såsom t. ex. på det kristna samfundets område — måste gripa tillbaka till vissa reformatiska, fastän i reformationen likaväl som i gammalprotestantismen bundna krafter. Stephan har lagt vikt vid det samband mellan »nyprotestantismen» och reformationen, som löper genom gammalprotestantismen, men vill samtidigt tala också om ett direkt samband främst därigenom, att den personlighetsprincip, som är reformationens främsta kännetecken, inom »nyprotestantismen» finner andra vägar, på vilka den kan göra sig gällande, än tillföre. Frågan om den senare protestantismen och reformationen skall bli centrum i den här följande dogmhistoriska konturteckningen. Denna tar direkt sikte på den kristna tankens ställning under den senaste protestantismen och avser alltså icke någon så omfattande och mång-

sidig belysning av detta skede som Troeltsch och Stephan. Men å andra sidan torde frågan om förhållandet till reformationen vara den fråga, som mer än någon annan träffar den kristna tankens arbete i dess innersta.

* * *

Det kunde verkligen närmast se ut som om *pietismen*, just när den betraktas från dogmhistorisk synpunkt, skulle böra knytas så nära samman med »gammalprotestantismen», att den på sin höjd, såsom Troeltsch säger, skulle kunna betraktas såsom den moderna formen för dennas fortbestånd. Pietismen i allmänhet följer ju den äldre protestantismen icke blott ifråga om den »exklusiva supranaturalism», på vilken Troeltsch lägger så stor vikt; den förutsätter därjämte, åtminstone i de flesta av sina riktningar, i stort sett hela den gamla »ortodoxiens» dogmatik. Men trots denna pietismens hållning torde man ha goda skäl till att — i ännu högre grad än Troeltsch gör — även från dogmhistorisk synpunkt se pietismen såsom den senare protestantismens begynnelse. Här kunde till en början läggas vikt vid den omständigheten, att pietismen, även när den stillatigande i det stora hela fortsätter ortodoxiens lärosystem, dock endast intresserar sig för vissa dogmatiska frågor och därmed lämnar ortodoxiens utredning av en hel del spörsmål åt dess värde. Denna behandling av det gamla systemet innebär i själva verket en oerhörd reduktion och förenkling, snarlik den, som en gång under medeltiden skedde genom mystikens hållning till skolastiken. Men ännu betydelsefullare är en annan omständighet. Inleder pietismen den senare protestantismen, så beror detta mindre på, vad pietismen producerat av eget dogmatiskt tänkande än därpå, att av pietismen — eller rättare *genom* densamma — ställas vissa problem, som sedan visa sig äga konstitutiv betydelse för hela den senare protestantismen. Man har ofta visat hän på och beklagat pietismens jämförelsevis ringa teologiska intresse. Har det än legat en viss överdrift i dessa anklagelser och har pietismen verkligen frambragt åtskilliga nya ansatser inom olika teologiska discipliner, så är det dock påtagligt, att dogmatiken varit den disciplin, som fått jämförelsevis minst på sin lott av detta direkta omdaningsarbete från pietismens

sida. Men icke desto mindre har pietismen sin stora dogmhistoriska betydelse, först och främst genom det jäsningsämne, den inför i det gamla systemet, genom de vittomfattande problem, som tack vare pietismen bringas till aktualitet. Dessa problem röra dels den allmänna tendensen inom pietismen och dels särskilt två dogmatiska huvudfrågor: frälsningsfrågan och samfundsfrågan. Pietismens ställning i dessa stycken sätter sina spår inom hela den följande protestantismen och är på samma gång starkt betingad av pietismens förhållande till reformationen.

Redan pietismens allmänna hållning till reformationen och Luther är f. ö. ett symptom, på att pietismen inleder ett nytt skede inom protestantismen. Vid dess bedömande av Luther framträda två drag, som sedan mer eller mindre starkt utpräglade möta under hela den följande senare protestantismen med undantag blott för den teologiska riktning under 1800-talet, som direkt sträfvade efter att väcka nytt liv i 1600-talets ortodoxi. Å ena sidan spelar pietismen ut Luther mot 1600-talets ortodoxi och gör därvid gällande, att viktiga sidor i reformationen blivit förbisedda eller rentav undertryckta under den äldre protestantismens tid. Å andra sidan börjar man också till en viss grad öva kritik även mot Luther själv; man skiljer mellan sådant i reformationen och hos Luther, som man vill hålla fast vid och åberopa sig på, och sådant, som man vill skjuta undan eller direkt avvisa. Det dogmhistoriskt viktiga är därvid mindre, huru man vill genomföra denna åtskillnad, än *att* en sådan nu för första gången kommer tillstånd inom den protestantiska teologien. Sådana tendenser voro främmande för ortodoxien, när denna framför allt betraktade Luther som den rena lärans återställare — först i kampen mot pietismen blir senortodoxien nödsakad att, även den, taga ställning mot vissa uttalanden av Luther; det visar sig då, att för denna senortodoxi »den rena läran» har blivit en självständig storhet, som, om så påfordras, kan vändas också mot Luther. Karakteristiskt är att pietismen gärna — såsom t. ex. Zinzendorf — skiljer mellan den yngre och den äldre Luther under framhållande av, att man bör hålla sig till den förre, icke till den senare.

Redan vid den allmänna tendens, som uppbar pietismens strävanden, framträder denna dess dubbelsidiga ställning till Luther. När nämligen pietismen gentemot ortodoxien vill förfäkta

kristendomens subjektiva sida och lägger den starkaste tonvikt på den individuella religiösa upplevelsen, kan den — redan hos en man med så konservativ hållning som Spener — rikta en polemisk udd också emot Luther och göra gällande, att han alldeles för mycket framhävt »lärans» betydelse samt att hans häftiga uppträdande i dogmatiska frågor åvägabragt mycken skada.¹ Men om man alltså har åtskilligt att invända mot Luther, är man dock förvissad om, att i det väsentliga kunna åberopa sig på honom gentemot det urgerande av läran och den objektivism, som man bekämpar hos ortodoxien. Och man söker därvid stöd icke blott i de Luthers polemiska uttalanden om Aristoteles och hans »skolvisdom», som man upptäcker och ställer emot ortodoxiens föreställningar om att befinna sig på god luthersk grund, när den utan tvekan vill gjuta det reformatoriska trosinnehållet samman med den aristoteliska skolfilosofien. Utan man hänvisar framför allt till Luthers religiösa utveckling, till hans anfäktelser och hans seger över dessa samt finner i hans »hjälte-tro» själva kärnpunkten i reformationen. Oförnekligt är, att pietismen därmed har djupare blick för det karakteristiska för Luther än ortodoxien, vilkens uppfattning typiskt kommer fram i inskriptionen på ett jubileumsmünt från 1617: »Gross war er im Leben, grösser im Reden, der grösste aber im Lehren». ² Pietismen sammanhänger med en omfattande interkonfessionell rörelse; den har mottagit impulser från skilda håll och har sina rötter icke bara i reformationen utan också bl. a. både i medeltida rörelser och hos de vid reformationen framträdande oppositionella riktningarna. Men visst är, att just pietismens allmänna tendens till betonande av kristendomens rent personliga karaktär, dess hänvisning till »livet» såsom något primärt i förhållande till läran, grep tillbaka till och stödde sig på direkt reformatoriska motiv samt betydde ett fullföljande av dessa gentemot den intellektualisering och mekanisering, från vilken ortodoxien icke hade kunnat frigöra sig, även om det rättvisligen måste erkännas, att den allvarligen bemödat sig därom — något som alldeles särskilt kommer fram i den lutherska ortodoxiens strävanden att uppskatta teologien såsom en »praktisk» vetenskap.³

¹ STEPHAN, Luther in den Wandlungen seiner Kirche, 1907, s. 30.

² Citatet hämtat från STEPHAN, Luther in den Wandlungen etc., s. 20.

³ Jmfr AULÉN, Dogmhistoria, s. 267 f.

I denna pietismens allmänna hållning lågo i själva verket förutsättningar till en djupgående omgestaltning av det äldre systemet. Genom pietismen upprullades de för hela den senare protestantismen så brännande problemen om förhållandet mellan den religiösa upplevelsen och uppenbarelsen samt överhuvud om den religiösa kunskapens art. De ansatser, som här gjordes, inneslöt vittgående konsekvenser. När i det följande Schleiermacher ger en ny lösning av den religiösa kunskapens frågor, är sammanhanget med pietismen omisskänligt. Men pietismen själv ställde ingalunda dessa frågor på något medvetet och klart sätt, och den gav ännu mindre svar på dem. Just denna bristfälliga teoretiska behandling av saken vållade, att pietismen kunde vackla mellan de mest motsatta ståndpunkter: än kan den trots allt sitt betonande av det subjektiva momentet återfalla i ortodoxiens hävdande av den yttre, lagiskt fattade auktoriteten, än åter kan den förvandla frågan om olika dogmatiska uppfattningar till en fråga om de diskuterande teologernas själstillstånd. Den strid, som pietismen förde med ortodoxien om »de opånyttföddes teologi» (*theologia irrogenitorum*) visar bäst den oklarhet, som rådde inom det pietistiska lägret med hänsyn till frågan om den religiösa kunskapens art.

Pietismens dogmatiska intresse uppgick i frälsningsfrågan — i den meningen är dess teologi utpräglat »centripetal», för att begagna Stephans uttryck: hela pietismens tankevärld behärskas av ett starkt medvetande om, hur det gäller att hålla sig till »det ena nödvändiga». Alla andra dogmatiska frågor ha i jämförelse med frälsningsfrågan endast sekundärt intresse; detta gäller även om samfundsfrågan — det var mera på grund av de yttre omständigheternas makt, som pietismen tvangs att taga en mera ingående befattning med denna. Med hänsyn till frälsningsfrågan vill nu pietismen i alldeles särskild grad anknyta till Luther och göra honom gällande mot den äldre protestantismen. Det är därvid visserligen symptomatiskt för pietismens åskådning, att den vida hellre talar om »pånyttfödelse» än om »rättfärdiggörelse», men härmed avser den på intet sätt att skjuta den reformatoriska rättfärdiggörelsetanken å sido. Pietismen förmenade tvärtom, att rättfärdiggörelsens betydelse kommit till korta mitt under allt ortodoxiens tal om densamma samt inskräpper nödvändigheten av ett upplevande av rättfärdiggörelsen. Mot

ortodoxiens rättfärdiggörelselära invänder pietismen, att den genom sitt tal om rättfärdiggörelsen såsom en akt av Gud i himmelens forum lösgjort rättfärdiggörelsen från det personliga livet — den hade blivit någonting ovanför och utanför människan, och härav följde, dels att frälsningsvissheten toge skada och dels att det etiska momentet i frälsningen icke komme till sin rätt. Pietismens frälsningslära uppbäres därför av det dubbla intresset för den religiösa vissheten och för det etiska momentets tillvaratagande. Rättfärdiggörelsen skulle upplevas av människan så personligt, att en full visshet komme tillstånd och på samma gång så djupgående, att verkligen ett pånyttfött, etiskt, helgat liv framträdde. I båda dessa hänseenden grep pietismen tillbaka till ursprungligt reformatoriska motiv — även i fråga om det etiska momentets innerliga förbindelse med, eller rättare sagt, ingående i rättfärdiggörelsen. Ty Luther kunde som bekant tala om »helgelsen» och »förnyelsen» såsom »en del av rättfärdiggörelsen.» Så mycket det än för Luther vid rättfärdiggörelsen gäller att se bort från alla mänskliga sedliga kvalifikationer liksom överhuvud från alla slags subjektiva betingelser och rikta blicken allenast till Guds nådeslöfte i Kristus, så visst är det för honom, att just då — men också endast då — kommer även det etiska till full och obetingad giltighet. Det närmare genomförandet av en så djup uppfattning av förhållandet mellan det religiösa och det etiska i frälsningen vållade, såsom naturligt var, Luther åtskilliga svårigheter. Och den följande lutherska ortodoxien förstod mera att draga upp gränsen mellan det religiösa och det etiska än att på samma gång skåda dem samman i en enhet. Denna ortodoxiens hållning är bakgrunden till, att pietismen med särskild energi för de etiska synpunkternas talan. Pietismen inleder därmed i själva verket en eticistiskt färgad frälsningsuppfattning, som inom upplysningen förstärkes och går över till ren moralism, men som eljest i stor utsträckning har bibehållit sig inom och präglat den senare protestantismen. Det har visat sig, att denna därvid haft svårt att tränga in i djupet av Luthers rena, paradoxala nådestanke.

Med all sin strävan att fullfölja de reformatoriska motiven gick pietismen dock andra vägar än Luther. Detta märkes närmast vid visshetsfrågan. Pietismen kände tvänne huvudvägar; båda finnas redan hos Spener. Vissheten om frälsningen moti-

veras med »andevittnesbördet»: den nya kraft- och salighetskänsla, som bildar en kontrast till det föregående själstillståndet. Men med blick för att de individuella salighetskänslorna knappast kunde vara en tillräckligt fast visshetsgrund, vill Spener därjämte även hänvisa till ett etiskt kriterium: den strävan efter att tjäna Gud i ett nytt liv, som den rättfärdiggjorda människan måste kunna iakttaga hos sig. I själva verket förde båda dessa tankegångar lätt till en legalistisk och asketisk uppfattning av det sedliga, en uppfattning, som blev benägen att i asketiskt fattade yttre kriterier konstatera det skarpa avståndet mellan den troende och världen. Den här föreliggande skillnaden mellan reformationens och pietismens tankegång kunde icke bli fördoold för denna senare, och pietismen tvekar icke heller att ställa sig avvisande mot Luthers mera öppna och fria förhållande till »världen». Men uppenbart är, att skillnaden i själva verket låg vida djupare än pietismen förnam den, och att den närmast rörde själva visshetsfrågan. Luther hade, när det gällde frälsningen, framför allt riktat människans blick bort från alla subjektiva betingelser och kvalifikationer till Guds barmhärtighet i Kristus och hade just här sett den enda hållbara garantien, såväl för att den subjektiva vissheten skulle bli fast grundad, som för att det etiska momentet skulle komma till obetingad giltighet. Inom ortodoxien hade det sedan skett en klyvning mellan det objektiva och det subjektiva, som Lutner sammanlutit till en omedelbar enhet. Det objektiva hade mekaniserats och närmast blivit föremål för ett försanthållande, och det subjektiva hade i och med detsamma främträtt såsom något sekundärt. Pietismen reagerar mot detta av ortodoxien skapade läge, och de reformatoriska motiven till denna reaktion äro omisskännliga. Men samtidigt står pietismen fast i de genom ortodoxien skapade förutsättningarna och finner därför ingen annan utväg än den — från reformationen avvikande — att flytta tonvikten över från det objektiva till det subjektiva, till andevittnesbördet och helgelsevittnesbördet. Från reformatorisk synpunkt sett hade därför — när det gäller problemets lösning — ortodoxien strängt taget lika rätt mot pietismen som denna gentemot ortodoxien.

Synnerligen belysande för pietismens ställning överhuvud och speciellt för dess förhållande till reformationen är dess be-

handling av den kristna samfundsfrågan. Samfundsfrågan var måhända den punkt, där motsättningen mot ortodoxien starkast kom till uttryck, trots det att pietismen även här i stor utsträckning nära slöt sig till ortodoxiens läroformler om kyrkan. Med pietismen begynner den kyrkokris, som sedan i stort sett varit utmärkande för hela den senare protestantismen. Pietismens samfundsuppfattning bär ett dubbelansikte. Den lösgör å ena sidan vissa inom den reformatoriska kyrkoidén förefintliga moment, som inkapslats i och undanträngts av ortodoxien, men den för å andra sidan också fram faktorer, som, därest de fått verka ensamma, skulle lett till upplösning av den reformatoriska grundåskådningen. I striden med ortodoxien åberopar sig pietismen med synnerlig förkärlek på de i Luthers bekanta företal till Die Deutsche Messe uttalade önskningarna om, att de, som med allvar vilja vara kristna, måtte sluta sig tillsammans; däremot ställde man sig helst avvisande mot Luthers starka betonande av det ordnade ämbetet i hans kamp mot »svärmeandarna». Huru pietismens eccesiologisk idé än må bedömas, är det tydligt, att reformatoriska motiv ligga bakom pietismens starka intresse för denna samfundsform: dels kravet på att kyrkan framför allt måste ses från trosgemenskapens synpunkt — icke såsom för ortodoxien primärt bliva en läroanstalt — dels Luthers reformatoriska tanke på de kristnas allmänna prästadöme i motsats mot ortodoxiens klyvande av kyrkan i tvenne hälfter, en aktiv, representerad av ämbetet, och en passiv, bestående av kyrkans övriga medlemmar. Men icke desto mindre blev pietismens samfundsideal ett annat än Luthers. Man hade icke längre någon klar blick för det, som varit centrum hos Luther: tanken på evangeliet självt såsom den samfundsbyggande, kyrkoskapande faktorn. I själva verket hade denna reformatoriska grundtanke för övrigt redan förut fördunklats inom ortodoxien. Visserligen ville pietismen — liksom ortodoxien — betona »nådemedelns» betydelse för det kristna samfundet. Men för pietismen blevo dock på ett helt annat sätt än tillföre de enskilda troende individerna betraktade såsom samfundsbildningens utgångspunkt. Härav följde en tendens att betrakta de eftersträfvade smärre sammanslutningarna av de troende såsom ett synliggörande av vad man kallade den osynliga kyrkan, samt att i sammanhang därmed utblotta det man kallade den synliga kyrkan på religiöst värde. Så ter sig

pietismens kyrkoideal såsom en egendomlig complexio oppositorum. Å ena sidan strävade man att frigöra individerna från det institutionalistiska trycket, å andra sidan vållar tanken på sammanslutningar av likartade religiösa erfarenheter ett nytt tryck med dömande över andras trosliv. Å ena sidan ville man vinna en omedelbar visshet om kyrkans tillvaro i de smärre sammanslutningarna, å andra sidan går dock vissheten om kyrkans tillvaro principiellt förlorad, försåvitt den göres beroende av analysen av eget och andras trosliv och icke längre, såsom hos Luther, vilar på trons visshet om evangeliets kraft att verka.

Pietismens förhållande till de här omnämnda problemen visar rättmätigheten av att i pietismen se den senare protestantismens begynnelse. Karakteristiskt för pietismens ställning är därvid, att de ansatser till djupgående ombildningar, som här förefinnas, i första hand gå tillbaka på rent religiösa motiv, icke på allmänt kulturella eller på de förändringar, som skett ifråga om den allmänna världsåskådningen, att vidare dessa motiv på alla punkter söka och delvis finna stöd direkt hos reformationen, samt slutligen att man i sitt förhållande till reformationen för första gången känner nödvändigheten av att göra en kritisk värdering och ansluta sig till vissa av dess tankar med undanskjutande av andra.

Stephan har med stor energi understrukt sammanhanget mellan upplysningsteologien och gammalprotestantismen. Han hänvisar härvid dels till den lugna övergången från den ena till den andra, förmedlad av män, som ungefär i lika hög grad kunna räknas till båda riktningarna, dels till att upplysningen företräder vissa moment — de »centrifugala» — som framträtt i ortodoxien, men skjutits å sido i pietismen. Oförnekligt är också att sådana teologer som till exempel Buddeus, Pfaff, Mosheim m. fl. personligen demonstrera det så småningom skeende glidandet över från ortodoxi till upplysningsteologi, att vidare ortodoxiens s. k. articuli mixti med deras hänvisning också till »det naturliga ljuset» betydde en förberedelse av upplysningsteologien, samt slutligen att ortodoxien, liksom upplysningsteologien, på sitt sätt står inne för den strävan att ställa kristendomen i en omfattande förbindelse till liv och världsbild, som Stephan betecknar med uttrycket centrifugal. Men lika säkert

är å andra sidan, att den mognade upplysningsteologien betraktade sig själv såsom skarpt skild från 1600-talets ortodoxi samt att den hade fullt fog för en sådan uppfattning.

Frågas nu, i vad mån direkta reformatoriska motiv göra sig gällande inom upplysningsteologien, så måste man till en början konstatera, att upplysningsteologien liksom pietismen — och i ännu högre grad än denna — vill skilja mellan sådant hos Luther och reformationen, som har förblivande betydelse, och sådant, som tillhör det förgångna. Hade pietismen funnit Luther alltför upptagen av lärofrågor och lärostrider, så är Luther från upplysningsteologiens synpunkt alltför dogmatiskt trångbröstad — trots allt vad han gjort för »religionsbegreppens renande». Upplysningsteologien är starkt medveten om att hava nått upp till en högre nivå än reformationen och hela den föregående tiden. Men om man än alltså är starkt kritisk mot Luther och reformationen, så är man å andra sidan angelägen om att betona reformationens stora betydelse och sin tillhörighet till protestantismen. Därvid framhåller man gärna såsom en viktig omständighet, att Luther vinnlagt sig om klarläggandet av den »religionens praktiska karaktär», som man själv med så stor förkärlek betonar. I denna strävan att uppvisa »religionens» direkt praktiska läggning förenas upplysningsteologien med pietismen, om än det praktiska nu fick en helt annan och mera allmän betydelse: dygd, moralisk förbättring, lycksalighet i stället för helgelse, nytt liv och salighet. Liksom pietismen finner upplysningsteologien den gamla ortodoxien lägga alltför stark vikt vid läran, vara alltför »intellektualistisk», och man vill befria sig från denna »intellektualism» genom att tala om religionens praktiska betydelse och praktiska nytta. En väg till befrielse från »intellektualismen» söker man även nå genom att förenkla och reducera läroinnehållet. Hade pietismen också slagit in på denna väg, mera indirekt genom att stillatigande sätta vissa sidor av det gamla systemet ur funktion, så går upplysningsteologien i stället till verket i fullt medvetande om sina gärningars innebörd. Att man dock icke heller här lyckades effektivt bryta intellektualismens välde, och att upplysningsteologien på sitt sätt i stället så småningom leder fram till en ny intellektualism — en rationell intellektualism — sammanhänger därmed, att man lika litet här som i pietismen kom till

någon principiell klarhet över den religiösa kunskapens art. Upplysningsteologien liksom pietismen visar var på sitt sätt, att »intellektualismen» i själva verket aldrig effektivt övervinnes genom något än så kraftigt betonande av »de praktiska synpunkterna» eller genom någon reduktion av ett visst givet läroinnehåll. Men detta hindrar icke att tendensen till att övervinna intellektualismen måste betraktas såsom karakteristisk för den senare protestantismen allt ifrån början.

Det framför allt betydelsefulla hos Luther såg emellertid upplysningsteologien däri, att Luther var den store frihetshjälten, som krossat påvedörets auktoritet och med denna all annan yttre auktoritet, och som kämpat för »samvetsfrihet och förnuft». Från denna synpunkt sett betraktar upplysningsteologien den äldre protestantismen såsom en kvarleva från påvedörets gamla förtryck och sig själv som reformationens sanne fortsättare. Det är från denna tid benämningen »protestantism» börjar vinna popularitet. Redan sammanställningen samvetsfrihet och förnuft visar nogsamt, att upplysningsteologien, glömsk av Luthers kraftord mot förnuftets oförmåga i trosangelägenheter, klädde Luther i 1700-talsdräkt. Karakteristiskt är vad Lutherbiografen Motz skriver: »Luther renade den kristna religionen och sedeläran från den myckna vidskepelse och de vilseledande föreställningar, med vilka prästernas härsklystnad hade förorenat den, och utbredde bland människorna riktigare och värdigare begrepp om Gud och dygd»¹. Man jämföre också Tegnér's hyllningsdikt från reformationsfesten 1817, som trots hans bekanta samtida kritik av upplysningen visar hans beroende af dess syn på reformationen:

Förnuftet slår sitt öga
Ur långa dvalan opp
Och blickar mot det höga
Med undran och med hopp.
Förnuft och tro nu vandra
Försona hand i hand
Och leta åt varandra
En väg till ljusets land.

Man får icke underskatta den anknytning till direkt reformatoriska motiv, som ligger i upplysningsteologiens hävdande

¹ Citatet från STEPHAN, Luther in den Wandlungen, etc., s. 60.

av, att den kristne ej är träl under yttre auktoriteter. Dock sammanhänger upplysningsteologien uppenbarligen mera med de negativt frigörande momenten i reformationen, än den har någon verklig inblick i reformationens nya religiösa innehåll. Att så är, kommer karakteristiskt till uttryck däri, att upplysningsteologien i själva verket känner sig mera befryndad med renässansen och humanismen än med Luther. En så framstående och representativ upplysningsteolog som Semler ställer Erasmus framför Luther. Erasmus har enligt Semler gjort mera för teologiens »renande» än alla andra efter honom: »Jag känner ingen kristen trosartikel, som Erasmus skulle ha förklarat sämre, mindre troget, försumligare, än Luther. Hade hans lärdom och rättshaffenhet förblivit förebild och exempel för alla teologiska protestantiska skriftställare, skulle den sanna religionen blivit befordrad på ett mycket lyckligare sätt¹».

Ha alltså de reformatöriska motiven på ett påtagligt sätt begränsats inom upplysningsteologien, så ha i stället de stora förändringarna på den allmänna världsåskådningens område inverkat så mycket starkare. De revolutionerande förvandlingar, som här ägt rum på filosofiens, naturvetenskapens, historiens och etikens områden, ha icke blott bidragit till att hjälpa fram och påskynda teologiska förvandlingar, vilka i och för sig skulle framvuxit organiskt från ortodoxiens tankevärld, utan ha också direkt inverkat omgestaltande. Det är visserligen sant, såsom Stephan säger, att upplysningsteologien fortsätter ett »centrifugalt» intresse, som funnits inom ortodoxien, men som undertryckts i pietismen, att nämligen liksom ortodoxien vilja hävda de kristna tankarna utåt och sätta dem i livlig förbindelse med »världsbilden». Men denna världsbild är här en helt annan och detta verkar direkt ombildande på beskaffenheten av de centrifugala synpunkter, som nu framföras — redan detta, att de centrifugala intressena i så hög grad som sker lösgöras från de s. k. centripetala är för övrigt ett symptom på den inverkan, som förvandlingarna på världsåskådningens område utöva. Inflytandet av dessa förvandlingar visar sig också på alla huvudpunkter inom upplysningens teologiska åskådning. Det, som mer än något annat så småningom driver fram den rent rationalistiska grundläggningen av religionen, är i själva verket den förändrade

¹ Citatet från STEPHAN, Luther in den Wandlungen etc., s. 55.

synen på historien, icke minst den framväxande kritiska bearbetningen av kristendomens urkunder. Det historiska tedde sig därmed såsom något tillfälligt och växlande och kunde av denna anledning icke vara den fasta grund, som »religionen» behövde. Just kontrasten mot ortodoxiens uppfattning av de kristna urkunderna — å ena sidan den fasta gudomliga auktoriteten, å andra sidan inställandet av dessa urkunder i det allmänna historiska sammanhanget och den kritiska bearbetningen av dem — vållade, att förtroendet till kristendomens historiska urkunder såsom auktoritet och grundval för det kristna livet underminerades och upplöstes. Den konsekventa hänvisningen till de »eviga allmänna förnufts-sanningarna» framträdde först sent, under upplysningsteologiens sista rationalistiska skede, men intet har i själva verket bidragit så mycket till detta resultat som den kritiskt historiska forskningen under upplysningsteologiens närmast föregående skede, den s. k. neologiens tid, och de försök, som då gjordes, att skilja mellan det tidshistoriskt bestämda och det över detta tidshistoriska upphöjda inom evangelierna. Därjämte utöva givetvis också inverkningarna från den mekaniska världsbetraktelsen och världsförklaringen ett starkt inflytande till underminerande och upplösning av uppenbarelsens begrepp.

Utövade därmed förändringarna på världsåskådningens område sitt starka och direkta inflytande på upplysningsteologiens allmänna anläggning och grundkaraktär, så var detta inflytande icke mindre i fråga om de olika dogmatiska huvudpunkterna, något som kan exemplifieras på tre viktiga punkter: upplysningsteologiens försynslära, dess ställning till frälsningsfrågan och till den kristna samfundsfrågan. Försynstron var upplysningsfromhetens centrum. Den teoretiska bearbetningen är här framför allt betingad av det genom den nya naturvetenskapen och dess hävdande av kausalitetsprincipen såsom förklaringsgrund skapade läget. Och upplysningsteologiens lösning består i att — i Leibniz' efterföljd — söka förena de kausala synpunkterna med teleologiska. Uppenbart är, att den lätthet, med vilken upplysningsteologien förenade dessa synpunkter, också sammanhängde med en annan sida i den nya allmänna livsåskådningen: dess inomvärldsliga optimistiska etik. Just denna sistnämnda är det, som i främsta rummet bestämmer upplysningsteologiens hållning i frälsningsfrågan. Hade den nya synen

på historien tjänat till att upplösa den »exklusiva supranaturalism», vilken — för att tala med Troeltsch — karakteriserade ortodoxiens frälsningslära, så vållade den etiska optimismen en upplösning av frälsningssynpunkten överhuvud. Hade reformationen i förlåtelsen sett kristendomens centrum, stannar upplysningsteologien i stället närmast vid det överseende, som Gud måste ha med människan och som på sitt sätt motsvarades därav, att även människan måste visa en smula överseende gentemot Gud, som endast givit skapelsen en relativ fullkomlighet. Även hos de mera konservativa upplysningsteologer, vilka sökte anknyta till reformationens tal om »rättfärdiggörelse genom tro», togs denna formel i en helt annan betydelse än ursprungligen, i det att man nämligen fattade tron såsom fröet till det kommande nya livet och alltså lät rättfärdiggörelsen grunda sig på den prestation, som Gud av denna anledning kunde ha rätt att vänta sig av människan. Icke heller Kants djupgående etik, som eljest företrädde starka anknytningar till Luthers reformatiska synpunkter, såväl vid sitt hävdande av den sedliga autonomiens princip som genom sitt tal om »det radikala onda» hos människan, ledde närmast till någon förändrad hållning i frälsningsfrågan. Bröt än Kant med den optimistiska tron på människans förmåga, så neutraliserades dock dessa inflytanden därav, att varken gudsbegreppet eller tanken på det mänskliga subjektets autonomi tillät nådessynpunkten att på allvar göra sig gällande. Slutligen visar sig inflytandet från förändringarna på världsåskådningens område, icke minst ifråga om upplysningsteologiens ställning till samfundsbegreppet. Hade pietismens opposition mot det institutionalistiska kyrkobegreppet närmast härflutit av rent religiösa motiv, så får upplysningsteologiens syn på kyrkan så mycket mera sin prägel av de allmänna sociologiska s. k. naturrättsliga synpunkterna, vilka för övrigt ställdes i ett inre sammanhang med den av upplysningsteologien hävdade »naturliga religionen». På dessa naturrättsliga synpunkters grund förfäktade upplysningsteologien de olika individualiteternas rättigheter till fritt utrymme. Med denna utgångspunkt fick kyrkoidén på ett helt annat sätt än tillföre en rent individualistisk grundläggning. Därmed fick också den samfundskris, som inletts av pietismen, en vida mera akut karaktär. Det var nämligen med denna utgångspunkt svårt, för att icke säga omöjligt,

att samtidigt med kravet på individernas fria utrymme urgera samfundets fasthet och dess organiska karaktär. Redan Semlers ställning är här typisk. Semler för med förkärlek »den privata religionens» talan. Han avser icke därmed att skjuta tanken på gemenskapen åsido. Denna gemenskap finner han emellertid, liksom ortodoxien, i den officiella lära, vilkens ställning han icke vill rubba. Men denna lära har icke längre någon principiell betydelse, såsom den hade för ortodoxien, och den kan därför i själva verket icke längre göra den tjänst i enhetens intresse, som den en gång gjort. Nu ligger emellertid icke upplösningen av samfundets inre styrka i och för sig i denna upplösning av lärans betydelse. Men den ligger däri, att upplysningsteologien icke kunde finna någon ersättning för den enhetsmakt, som nu faktiskt sättes ur funktion, vilket den eljest skulle kunnat, om den — under tillvaratagande av reformatoriska impulser — grävt sig ned under läran till evangeliet självt såsom samfundsskapande makt. Härifrån hindrades man genom sina tankar om den naturliga religionen såsom kristendomens sanna innehåll. Och därför fanns det, när allt kom omkring, icke längre någon makt, som kunde effektivt balansera individualismen. Upplysningens ställning till kyrkobegreppet betydde också en fortgående upplösning av detta. Det man kallar yttre synlig kyrka utblottas på religiöst innehåll, och det man kallar osynlig kyrka blir blott en abstrakt, i luften svävande, verklighetsfrämmande idé.

Så visar det sig i själva verket, att upplysningsteologien vid sin ombildning av det kristna tankeinnehållet på alla avgörande punkter rönt stark och direkt inverkan av de revolutionerande förändringarna på den allmänna världsåskådningens område. Det är i första hand denna nya världs- och livsåskådning, som dels ställer den kristna tanken inför förut okända problem och dels också präglar upplysningsteologiens försök att lösa dessa. Kristendomen hade förut sammanbundits med en helt annan världsåskådning och världsbild än den, som nu var i färd med att tvinga sig fram — skulle den kunna lösgöras från det gamla och hävda sig inför det nya? Upplysningsteologiens styrka låg däri, att den icke kapitulerade inför allt detta nya och nöjde sig med att draga sig tillbaka i isolering, utan att den med tillförsikt tog upp problemen och med starkt självmedvetande ville förfäkta kristendomens sak i det nya läget. Upp-

giftens svårighet var sådan, att det finns alla skäl att instämma i Holls ord: »Den som hånande talar om det lilla, som upplysningen fasthöll, anar icke, vilket djupt allvarligt arbete det kostade att åter tillkämpa sig detta 'lilla'»¹. Men blott i jämförelsevis ringa grad har upplysningsteologien därunder förmått att i det nya läget finna hjälp genom reformatoriska motiv. Sin huvudsakliga hjälp hämtade den från annat håll. Oförnekligt är, att upplysningstiden betyder ett starkt försvagande av de centralt religiösa reformatoriska synpunkterna. Och skulle den senare protestantismen bedömas endast efter 1700-talet, så skulle man utan tvivel i den nödgas se en väg, som ledde bort från det mest centrala i den reformatoriska åskådningen.

Nu slår emellertid 1800-talet redan från början in på nya banor. I varje fall står vid 1800-talets början Schleiermacher såsom en vägvisare i ny riktning. Olikheterna mellan 1700-talet och 1800-talet äro i själva verket sådana, att man kunde vara benägen ifrågasätta rättmättigheten av att betrakta 1700-talet och 1800-talet såsom en sammanhängande enhet. Hade 1700-talet så småningom allt mera skjutit historiens betydelse åt sidan och i rationalismen stannat vid den naturliga religionen, så intar 1800-talet genast genom Schleiermacher en helt annan hållning genom avisande av den naturliga religionens rätt och genom hävdandet av, huru allt i kristendomen hänför sig till den »genom Jesus av Nasaret åvägabragta frälsningen». Detta sistnämnda betonde av frälsningen såsom centrum visar ock den stora skillnaden mellan 1700-talets utgång och det nya århundradets teologiska ansatser. Sammalunda är förhållandet med ställningen till samfundsproblemet. Hade 1700-talet här genom pietismen fört samfundsfrågan in i en kris och hade denna sedan under upplysningen ytterligare skärpts till den grad, att utvecklingen syntes leda hän emot kyrkoidéns fullständiga upplösning, så vill Schleiermacher redan från början och sedan allt kraftigare hävda betydelsen av en stark kristen samfundsidé. Så synes den ställning, vilken 1800-talet från början intog, icke visa hän på något särdeles intimt förhållande till den föregående epoken. Och

¹ HOLL, Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus, 1906, s. 27.

dock torde det vid närmare granskning visa sig väl befogat att betrakta »den senare protestantismen» såsom en fortlöpande utveckling. Det finnes i själva verket ett nära sammanhang mellan 1800-talets och 1700-talets protestantism, men detta sammanhang ligger vida mera i frågorna än i svaren, vida mera i själva problemen än i deras lösning. De uppgifter, inför vilka teologien ställes, äro i stor utsträckning gemensamma — 1800-talet lever inom den problemställning, som skapats genom pietismen och upplysningsteologien. Kan man tala om den senare protestantismen såsom en enhetlig företeelse, så beror detta alltså i första hand på delaktighet i gemensamma frågor. Dessa frågor ha väl skärpts eller på olika sätt skiftat under tidernas lopp, men i stort sett är även 1800-talet sysselsatt med de genom pietismen och upplysningsteologien ställda problemen: pietismens frågor om förhållandet mellan det objektiva och subjektiva i kristendomen, om förhållandet mellan det religiösa och etiska i frälsningen samt om det kristna samfundets art; upplysningsteologiens dels från pietismen ärvda och dels genom förändringarna på världsåskådningens område nytillkomna frågor, bland dessa sistnämnda först den allmänna frågan om kristendomens förhållande till den nya världsåskådningen och sedan speciellt frågan om den kristna trons ställning till historien¹.

Det finnes i själva verket icke något av alla dessa problem, som icke upptages av 1800-talsteologiens store nydanare Schleiermacher och icke heller något, där han icke ger nya, värdefulla direktiv. Det, som utgjorde den schleiermacherska teologiens storhet, var icke minst just detta, att den i så hög grad förmodade i sig upptaga alla den föregående tidens frågor och samtidigt förmodade höja hela frågeställningen upp på ett högre plan. Pietismen och upplysningen ha båda satt sina djupa spår hos Schleiermacher, men han överbjuder pietismen genom ett vida skarpare teologiskt tänkande och upplysningsteologien genom ett djupare religiöst och går därigenom nya vägar.

Problemet om kristendomens förhållande till den allmänna världsåskådningen sökte Schleiermacher lösa genom att först och främst proklamera religionens självständighet och egenart, men

¹ Jmfr härtill AULÉN, Dogmhistoria, sid. 316 ff.

icke för att låta »religionen» stanna i en isolering, som enligt Schleiermacher endast skulle bli konstlad och ödesdiger, utan för att sedan med stor energi söka klarlägga kristendomens förbindelselinjer till den allmänna världsåskådningen. Schleiermachers förfäktande av religionens egenart hängde på det närmaste tillsammans med hans hävdande av den religiösa kunskapens egenartade karaktär: den religiösa kunskapen har en självständig ställning bredvid all rationell kunskap, därigenom att den låter sig återföras på sin egen källa, den religiösa erfarenheten. Med denna kunskapsteori fullföljer Schleiermacher närmast de tendenser, som, ehuru på ett inkonsekvent sätt, gjort sig gällande inom pietismen och upplysningsteologien till ett övervinnande av den äldre »intellektualism», för vilken den ur uppenbarelsen hämtade kristna läran vore föremål för försant-hållande. Han fortsätter alltså tendenser, som alltifrån början kännetecknade den senare protestantismen. Hade icke pietismen eller ännu mindre upplysningsteologien kunnat skydda för återfall i »intellektualism», så ville Schleiermacher omöjliggöra dylika återfall genom sin principiella nyorientering av det religiösa kunskapsproblemet. Men med detta starka betonde av den religiösa kunskapens erfarenhetskaraktär är det dock icke Schleiermachers avsikt att skjuta undan det historiska i kristendomen från dess betydelse för tron och erfarenheten. Tvärtom betonar han redan från början, i anknytning till åtskilliga 1700-talsmän, speciellt Herder, kristendomens historiska karaktär i skarp och medveten motsättning mot rationalismens allmänna och naturliga religion, och i *Der christliche Glaube* heter det som bekant, att allt i kristendomen har relation till den genom Jesus av Nasaret åvägabragta frälsningen. Satsen visar oss å ena sidan det starkt kristocentriska draget i Schleiermachers tankegång samt å andra sidan, att Schleiermacher i motsats till upplysningsteologien återställer det soteriologiska — frälsningsangelägenheten — såsom kristendomens centrum. Schleiermachers syfte är härvid att å ena sidan övervinna den exklusiva supranaturalism, som isolerar kristendomen från all annan »fromhet», men att också på samma gång urgera kristendomens och Kristi enastående ställning. Betecknar detta framhävande av frälsningen såsom kristendomens centrum en brytning med det närmast föregående, så föreligger en icke mindre motsats till detta i Schleiermachers kristna sam-

fundsideal och i hans förfäktande av kyrkoidéns betydelse. Redan i Reden über die Religion visar sig Schleiermachers skarpa blick för religionens »Geselllichkeit», och inom hans senare teologiska produktion framträder samfundssynpunkten med en ständigt växande styrka. Hade den senare upplysningsteologien betraktat kyrkan övervägande från allmänna kulturella och från etiska synpunkter, hävdar Schleiermacher med stor energi kyrkans rent religiösa karaktär. Kyrkan är först och främst trosgemenskap. Och denna såsom trosgemenskap fattade kyrka vill Schleiermacher sedan bestämma så, att den å ena sidan vinner inre fasthet, men å andra sidan också elasticitet, visar sin förmåga att giva vidsträckt utrymme åt de skilda individualiteterna.

Överväger man nu, i vad mån reformatoriska motiv utövat ett direkt inflytande på Schleiermachers grundåskådning, på hans sätt att besvara de många stora och djupgående problem, vilka han såsom ingen i samtiden kände och brottades med, så kan man till en början konstatera, att Schleiermacher icke i någon högre grad söker direkt reformatoriskt stöd för sina grundtankar. Det är betecknande, att han om den reformatoriska rättfärdiggörelse tanken kan yttra sig på ett sätt, som visar, att han knappast haft någon verkligt djupgående uppskattning av vad den här föreliggande motsatsen mellan reformatorisk och katolsk åskådning betydde för Luther personligen: »Luther hatte inzwischen mit päpstlichen Legaten konferiren und disputiren müssen. Da hatten sich in ihm selbst neue Widerstandspunkte gebildet, und der Hauptpunkt ward nun bei ihm die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben»¹. Men trots det att Schleiermacher icke i så hög grad uttryckligen griper tillbaka på reformatoriska motiv, är det icke desto mindre uppenbart, att sådana på alla avgörande punkter tränga sig fram hos honom och på mångfaldigt sätt giva honom hjälp i det nya teologiska läge, i vilket han var ställd. Vill Schleiermacher hävda religionens självständighet gentemot vetande och moral samt i teologien alltid arbeta med primärt religiösa synpunkter, så ligger det i öppen dag, att det härvid råder ett nära sammanhang mellan Schleiermacher och Luthers också alltid primärt religiösa synpunkter, sådana som dessa träda fram, såväl när det gällde att övervinna allt, vad moralism hette i frälsningsfrågan, som också

¹ Citatet hos STEPHAN, Luther etc., sid. 98.

vid Luthers kamp mot Aristoteles och »den världsliga visdomens» herravälde inom teologien. Vill Schleiermacher hävda den religiösa kunskapens art att vara erfarenhetskunskap, så är sammanhanget här påtagligt med den Luthers tankegång, enligt vilken icke spekulatior eller rationella slutledningar utan den inre troserfarenheten är den enda vägen till full och viss gudskunskap¹. Hänvisar Schleiermacher till den genom Jesus fullbragta frälsningen såsom det i kristendomen, av vilket allt annat får sin egentliga karaktär, så ger detta från olika synpunkter det direktaste och starkaste uttryck åt reformatoriska motiv. Dels därigenom att frälsningen åter ställes i centrum. Dels genom det här framträdande utpräglade kristocentriska i hans teologi. Den reformatoriska tankegången visar sig här i själva verket giva Schleiermacher hjälp i det nya teologiska läget. För Schleiermacher var det en självklar förutsättning, att den exklusivitet, som karakteriserade den äldre teorien om uppenbarelsens identitet med skriften, fallit sönder och samman genom den nya synen på historien. Men om Schleiermacher i detta nya läge — i motsats till den konsekventa rationalismen — vill hålla fast därvid, att tron hämtar sin näring från historien, så är det icke minst sådana tankar som Luthers hänvisning till det som »driver Kristus» och till Kristus såsom Skriftens »dominus et rex», som ligga bakom Schleiermachers koncentration på Kristus såsom uppenbarelsens bärare. Ett reformatoriskt motiv ligger ytterligare däri, att Schleiermacher icke vill stanna vid en soteriologisk exklusivitet, utan vill binda »frälsningstron» på ett organiskt sätt samman med »försynstron» och just därigenom vill låta frälsningstron prägla hela det kristna livet. Slutligen be-tygas det inre sammanhanget mellan Schleiermacher och reformationen icke minst genom de ledande tendenserna i Schleiermachers tankar om kyrkan: just det dubbla syftet att på en gång göra gällande såväl det kristna samfundets slutenhet och fasthet som dess elasticitet ligger direkt i reformationens linje och är ett sådant fullföljande av reformatoriska motiv, som be-tingas av det nya läget.

Men om således direkt reformatoriska krafter i stor utsträckning äro verksamma hos Schleiermacher, så är det dock

¹ Jfr MANDEL, *Das Gotteserlebnis der Reformation*, 1916, s. 20 ff.

icke någon tillfällighet, att Schleiermacher jämförelsevis sällan uttryckligen griper tillbaka på de reformatoriska motiven eller att han kan uttala sig så pass oförstående om den avgörande punkten i Luthers personliga brytning med den katolska frälsningsuppfattningen. Schleiermachers åskådning är ingalunda blott någon fortsättning eller konsekvent utbildning av reformatoriska motiv i den nya teologiska situationen. Såg Schleiermacher religionens väsen i känslan och förelade han den kristna tanken såsom uppgift att utföra en beskrivning av de religiösa känslorna eller av den religiösa erfarenheten, så tedde sig därmed det teologiska arbetet till en viss grad från en annan aspekt än reformationens; för denna var ju icke känslan utan tron huvudordet, och därför blir det enligt reformationens grundtankar mindre fråga om en beskrivning av det subjektiva religiösa tillståndet såsom sådant, än om ett klarläggande av den verklighet, vilken genom uppenbarelsen såsom medium speglar sig i det kristna trosmedvetandet. Denna olikhet sammanhänger med en djupgående olikhet i frälsningsuppfattningen. Tonvikten ligger hos Schleiermacher mera på den förvandling i det mänskliga själslivet, som äger rum därigenom, att gudsmedvetandet får en obruten karaktär genom beroendet av den oändliga kausaliteten och att salighetskänslan med anledning därav stärkes, än den ligger på det övervinnande, av vad som skiljer den mänskliga viljan från den gudomliga, vilket är kärnpunkten i reformationens rättfärdiggörelsetro. När därvid de rent personliga synpunkterna på frälsningens innebörd och på gudsförhållandet icke komma fram med samma styrka som i reformationen, hänger detta också tillsammans med det inflytande Schleiermachers allmänna filosofiska förutsättningar utövade. Den schleiermacherska teologien hade en stor styrka däri, att den med intensitet upptog frågan om kristendomens samförstånd med den allmänna bildningen. Men när Schleiermacher tog sig uppgiften före att inställa det kristna trosinnehållet i en allmän filosofisk världsåskådningsram, framträdde i själva verket ett visst dualistiskt moment i hans teologi av den grund att Schleiermachers filosofiska förutsättningar arbetade med abstrakta kategorier, som icke helt harmonierade med de personlighetssynpunkter, vilka eljest ledde hans teologiska arbete. I denna omständighet har det till stor del sin grund, att Schleiermachers dogmatiska utsagor till en

viss grad fått en svävande och obestämd karaktär. Vad slutligen Schleiermachers kyrkobegrepp beträffar uppbäres detta som sagt av en påtaglig strävan efter större styrka och slutenhet än närmast föregående tider åstadkommit. Schleiermacher anlägger organiska synpunkter på kyrkan: kyrkan är totaliteten av Andens verkningar i deras sammanhang, »den är det till ett samfundsverk sammanfattade resultatet av frälsningen genom Kristus»¹. Ligger däri ett med reformationens tanke besläktat försök till en omfattande helhetsåskådning, så genomkorsas detta betraktelsesätt dock av andra tankegångar, vilka synas ställa det individuella religiösa själslivet såsom primärt i förhållande till samfundet. Schleiermachers kyrkoideal kom därvid att lida av en viss dualism, som i sin mån bidrog till att hindra dess inflytande och som omöjliggjorde, att det verkligen på ett inre sätt skulle kunna övervinna de faktorer, som skapat den från pietismen och upplysningstiden stammande kyrkokrisen.

Schleiermachers teologi söker i jämförelse med 1700-talets riktningar nya vägar. Men på samma gång kan denna teologi med skäl sägas fullfölja vissa karakteristiska tankar för pietismen och upplysningsteologien. Från pietismen stammar — det för övrigt av romantiken ytterligare understrukna — innerlighetsdraget samt återvändandet till frälsningen såsom kristendomens centrum; från upplysningen det humana draget och intresset för att låta kristendomen göra sig gällande inom den nya världsåskådningens ram. I så måtto kan man såsom Stephan säga, att Schleiermacher i sig förenar »centripetala» och »centrifugala» motiv. Men samtidigt verka hos Schleiermacher — och detta snarast i högre grad än han själv förnam — reformatoriska motiv. Å ena sidan visar sig därvid dessa motiv tillföra hans teologi ett starkt krafttillskott samt så litet vara oupplösligen förbundna med den gamla världsåskådningsram, i vilken de ursprungligen voro inställda — den begränsade världen och den begränsade historien — att de tvärtom kunna giva Schleiermacher direkt hjälp i den nya situationen. Men å andra sidan visar det sig också, att Schleiermachers allmänna världsåskådningsförutsättningar inneslöt motiv, som dels hämmade personlighetssynpunkterna i hans teologi och dels vållade honom svårigheter, när det gällde att låta

¹ GÖRANSSON, Evangelisk dogmatik II, s. 37.

det övervärldsliga komma till klart uttryck, och som därigenom stäckte de reformatoriska motivens möjligheter att fullt bryta igenom och göra sig gällande. Men om än dessa reformatoriska motiv på detta sätt kringskäras, göra de sig dock vida starkare gällande hos Schleiermacher än förut inom den senare protestantismen.

Den härmed givna ansatsen fullföljdes emellertid icke av den närmast följande teologien under 1800-talets förra hälft. Man måste tvärtom konstatera, att samtliga de riktningar inom teologien, vilka under denna tid voro ledande — den spekulativa teologien, restorationsteologien och den s. k. förmedlings-teologien — snarare försvaga än fördjupa de reformatoriska motivens inflytande.

Den spekulativa teologien är det närmaste uttrycket för den filosofiska idealismens verksamhet inom teologien. På det teologiska området blev därvid Hegel den ojämförligt mest inflytelserike av de stora idealistiska filosoferna från sekelskiftet och det begynnande 1800-talet. Den av honom påverkade spekulativa teologien fullföljer upplysningsteologiens intentioner i så måtto, att den liksom denna har det starkaste intresse för kristendomens förbindelser med den allmänna världsåskådningen; den vill famna kristendomen och den allmänna världsåskådningen i en omfattande helhetsframställning. På olika sätt visar emellertid den spekulativa teologiens hållning, att tiden blivit en annan. Man kan iakttaga förändringen särskilt ifråga om ställningen till historien och uppfattningen av det kristna samfundet. 1800-talet hade begynt med ett starkare betonande av historiens betydelse för den kristna tron. Inflytandet härav kan icke heller den spekulativa teologien undandraga sig. Stå då den vidgade historien och upphävet av de kristna urkundernas isolering för denna spekulativ fast såsom självklara förutsättningar, så vill den spekulativa teologien söka lösningen i en omfattande betraktelse av världshistorien såsom en uppenbarelse av den gudomlige andens självrealisation. Ville man därvid så att säga kristologiskt förankra historiens betydelse genom att lägga avgörande vikt vid »det gudamänskliga» såsom denna uppenbarelses väsentliga innehåll, så visar det sig emellertid, att den betydelse Kristus fick, blev mera skenbar än verklig, och den konsekventa

fortbildningen av den Hegelska tankegången låg snarast hos Strauss, när enligt honom »det gudamänskliga» överflyttades på mänskligheten såsom sådan. Kunde alltså den spekulativa teologiens förfaringssätt än hos många bland de till denna riktning hörande teologerna åstadkomma ett förstärkt intresse för historien, särskilt i jämförelse med den konsekventa rationalismens, så låg samtidigt i de filosofiska förutsättningarna fröet till en upplösning av tanken på en den kristna uppenbarelsehistoriens avgörande betydelse. En viss likhet med denna ställning till historien företer den spekulativa teologiens hållning i kyrkofrågan. 1800-talet hade begynt med ett starkare betonde av den kristna samfundssynpunkten. Också här visar sig närmast den spekulativa teologien ligga på 1800-talets nya linje. Ja, det synes vid första påseende, som om sådana samfundssynpunkter högeligen skulle förstärkas genom Hegels inflytande i teologien: Andens rike har enligt Hegel sin tillvaro såsom kyrka. Det visade sig ock, att många av riktingens teologer med utgångspunkt i detta resonnemang hämtade näring för ett starkare betonde av kyrkoidén. Men närmare sett undergrävdes denna accentuering av kyrkan därigenom, att enligt Hegel kyrkan vore en genomgångsform, som vore till för att upplösas och fullständigt gå upp i staten — liksom de religiösa föreställningarna borde uppgå i de filosofiska idéerna såsom en högre form. Det var därför fullt konsekvent, när under Hegels påverkan teologen Rothe hävdade kyrkoidéns provisoriska betydelse och förklarade, att denna idé vore till för att så småningom fullkomligt upplösas, samt i sammanhang härmed betraktade reformationen såsom begynnelsen till kyrkoidéns övervinnande och förintande. Det skall icke bestridas, att den filosofiska idealismen från 1800-talets början känner sin samhörighet just med den lutherska protestantismen, samt att det icke var någon tillfällighet, att denna idealism växte fram just på luthersk och icke på reformert mark. Men just när den filosofiska idealismen avsätter sig inom teologien i form av den spekulativa teologien, visar det sig dock bäst, vilka svårigheter som här möta de reformatoriska motiven. Icke minst visar sig detta med hänsyn till den reformatoriska frälsningsuppfattningen, för vilken dessa teologer merendels i hög grad saknade blick. Alla dessa svårigheter — framförallt oförmågan att tränga djupare in i reformationens centralt reli-

giösa tankar — härleder sig från den panteistisk-mystiska bakgrunden för denna spekulatation. När det övervärldsliga momentet i kristendomen syntes hotas av den nya världsbilden, sökte spekulatationen finna en utväg genom koncentration kring de immanenta synpunkterna; men den världsomfattande religionsfilosofi, som det var spekulatationens storhet att syfta till, hamnade därmed i ett fördunklande av avståndet mellan Gud och människa, som i själva verket undergrävde grundvalen för reformationens religiösa åskådning.

Låg den spekulativa teologien helt inom ramen av de nya omfattande problem, inför vilka teologien ställts genom förändringarna på världsåskådningens område, så frigjorde sig restaurationsteologien genom sin medvetna återgång till 1600-talsteologien, vilken av densamma betraktades såsom den klassiska kyrkoläran, i möjligaste grad från inflytandet av de problem, vilka skapat den senare protestantismens läge. Under sådana förhållanden kunde visserligen restaurationsteologien vinna stor kyrkohistorisk betydelse men endast ringa dogmhistorisk. Visserligen låg det i sakens natur, att man icke kunde stanna vid en ren reproduktion — särskilt gjorde sig inflytande från pietistiskt håll gällande, uppmjukande det äldre systemet. Men därmed kom man emellertid ännu mindre än pietismen till någon inblick i de av denna ställda frågorna och till de från upplysningen stammande frågorna ställde man sig rent negativt, något som särskilt visade sig däri, att man trodde sig kunna återvända till ortodoxiens verbalinspirationsteori. Till Luther sökte man alltså här endast anknytning via ortodoxien — och, för såvitt pietistiska motiv inverkade, via pietismen; därvid kritiserade man Luther, i den mån man fann honom avvika från ortodoxien, såsom t. ex. i hans kritiska uttalanden om vissa bibelböcker och dylikt. Ett undantag bildade till en viss grad den eljest med restaurationsteologien nära sammanhängande s. k. nylutherdomen, såtillvida som man inom denna riktning ifråga om det problem, som man här företrädesvis sysslade med — det kristna samfundsproblemet — direkt ville göra Luther gällande gentemot ortodoxien och i dennas hållning i kyrkofrågan fann en förvanskning av Luthers ursprungliga intentioner. Med särskild energi opponerade man därvid mot, vad man kallade atomistiska synpunkter på kyrkan: kyrkan konstitueras först och

främst av de nådens medel, genom vilka Kristus är verksam och uppbygger sitt rike. Visserligen bjöd den sakramentsuppfattning, man här företrädde, på ett katoliserande inslag och visserligen förfäktade man även ämbetets ställning på ett katoliserande sätt, men trots detta har denna riktning — såsom icke minst tydligt visar sig just i Sverige — med sin direkta appell till Luther bidragit till att för följande tider väcka till liv sinnet även för andra reformatoriska motiv, än de som verkade inom ortodoxien.

Icke heller förmedlingsteologien i dess olika skiftningar och i dess bemödanden att finna en väg mellan Schleiermacher och traditionen eller mellan spekulationen och traditionen stödde sig i någon högre grad på direkt från Luther hämtade motiv. Väl ville man giva sin hyllning åt den store reformatorn, och väl stamma åtskilliga förtjänstfulla reformationshistoriska undersökningar just från detta håll, men det är karakteristiskt nog, att man inom detta läger på många håll — såsom t. ex. lundateologen Reuterdahl visar — snarast är benägen att ställa Melancton över Luther; man fann hos Melancton uttryck för de ireniska strävanden, av vilka man själv kände sig besjälad och hyllade honom för hans bemödanden att förena »tro och vetande».

Allt som allt faller det i ögonen, att strävandet efter att gå tillbaka på direkt reformatoriska motiv mera försvagas än förstärkes under 1800-talets förra hälft. Med detta sakförhållande sammanhänger det i själva verket, att den protestantiska teologien under denna tid visar en divergerande tendens. De olika riktningarna stå skarpt emot varandra: å ena sidan en restaurationsteologi, som ställer sig utanför den nya tidens frågor, å andra sidan en spekulativ, som går in på dessa frågor, men som löser dem så, att vägen i själva verket bär bort icke blott ifrån den bekämpade reaktionen utan ock från reformationen och dess djupaste religiösa motiv. I detta läge har förmedlingsteologien gjort den protestantiska teologien en stor tjänst, icke så mycket genom sin lösning av de frågor den behandlade men så mycket mera genom den tendens, av vilken den uppbars, då den i det givna läget hindrade den protestantiska teologien från att sönderfalla i de extrema motsatser, vilka representerades av traditionalismen och spekulativen. Men med denna förtjänst saknade

förmedlingsteologien dock i stort sett förmågan att föra fram sådana fördjupande motiv, som kunde bilda utgångspunkten för en inifrån motiverad mera enhetlig syftning inom den protestantiska teologien.

Under 1800-talets senare hälft får det teologiska läget en helt annan karaktär. Och denna förändring beror icke minst därpå, att under denna tid direkt reformatoriska motiv med ständigt växande styrka gjort sig gällande inom samtliga mera betydande teologiska riktningar — biblicismen, den s. k. erlanger-teologien och den från Ritschl utgångna teologien. Samtidigt tar sig förändringen det uttrycket, att den divergerande tendensen inom det tidigare 1800-talets teologi efterföljes av en konvergerande, att gemensamheten i den teologiska totalåskådningen befinner sig i avgjord tillväxt — även om medvetandet därom, såsom särskilt i Tyskland med dess ofta oresonligt häftiga teologiska partifejder, stundom kunnat vara svagt nog.

Biblicismen är bland 1800-talets riktningar, den som haft starkast kontakt med pietismen. Den förvandling, biblicismen så småningom undergår, är utomordentligt karakteristisk för situationen under det senare 1800-talet. Under det att den äldre biblicismen — t. ex. Beck — endast med eticistiska omtolkningar kunde komma tillrätta med reformationens rättfärdiggörelsetro, blir just denna reformatoriska grundtanke det centrum, kring vilket den senare biblicismens tankar kretsar. Liksom Paulus en gång ledde Luther fram till reformationen, så ledde biblicismens koncentration kring paulinska tankar åter till Luther. Samtidigt sker så småningom inom biblicismen ett lösgörande från en stel och mekanisk uppfattning av bibelinspirationen och bibelauktoriteten och reformatoriska tankar visade vägen, när det gällde att hävda bibelns centrala betydelse för det kristna livet under avvisande av all på verbalinspirationsteorien vilande motivering.

Sammalunda gjorde sig ock inom den s. k. erlanger-teologien reformatoriska motiv starkt gällande. Denna teologis hävdande av den kristna erfarenheten med opposition mot all på ett yttre, lagiskt sätt fattad auktoritet och den i stort gående frälsningshistoriska totalåskådning, som utvecklades särskilt av von Hofmann, sökte och funno direkt anknytning till reforma-

toriska motiv. Under inflytande av sådana motiv försiggick inom de båda teologiska riktningarna, vilka eljest närmast skulle representera den traditionalistiska sidan inom den dåtida lutherska teologien, en så småningom skeende, alltjämt starkare framträdande frigörelse från den äldre traditionalismen och därmed också en djupt ingripande ombildning av det gamla 1600-tals-systemet.

Ingen av 1800-talets teologiska riktningar har emellertid med sådan energi som den från Ritschl utgångna gjort anspråk på att upptaga och fullfölja genuint lutherska synpunkter. Med förvissning om, att teologien kunde hämta styrka från de ursprungliga reformatoriska motiven, bekämpade Ritschl med skärpa allt det, som syntes honom innebära en avvikelse från det lutherskt reformatoriska, var han än påträffade detta, inom ortodoxien, inom pietismen eller i samtiden. Ritschl förnam det också såsom den största bristen i Schleiermachers teologi, att denna icke tillräckligt medvetet och konsekvent anknutit till Luthers reformatoriska tankar. Vad Ritschl framför allt fann hos Luther, var först och främst, från innehållssynpunkt sett, koncentrationen på uppenbarelsen av Guds kärlek i Kristus såsom kristendomens centrum och i sammanhang därmed Luthers nya syn på den kristnes förhållande till världen, den nya uppfattning av den kristliga fullkomligheten, som kom till uttryck i de reformatoriska tankarna om den kristnes kallelse. Men även med hänsyn till formella och metodiska teologiska synpunkter sökte Ritschl stöd i reformationen, i det att han fann de religiösa värderingssynpunkter, som han urgerade under avvisande av all beröring med »metafysiken», stå i bästa samklang med Luthers förhållande till filosofien och med vad som gjordes gällande i det av Ritschl och den ritschlska teologien flitigt citerade reformatoriska ordet: »att känna Kristus är att känna hans välgärningar». Nu kan man visserligen ifrågasätta, om icke Ritschl i sina historiska studier om reformationen till en viss grad moderniserat Luther och t. ex. underskattat såväl hans sammanhang med medeltiden som hans samhörighet med den »gammalprotestantiska» teologien, och man kan likaledes finna det tvivel underkastat, om Ritschl verkligen, i den grad som han själv menat, träffat reformationens djupaste intentioner. Det kan t. ex. på goda grunder sättas ifråga, om icke reformationens övervärldsliga

perspektiv och dess gudsbegrepps suveränitet förkortats hos Ritschl, om han icke i sin ivriga kamp mot den nyplatonska och medeltida mystiken också förgripit sig på det slags »mystik», som hade full hemortsrätt i reformationen och som bildade en integrerande beståndsdel av Luthers uppfattning av det kristna gudsförhållandet, om icke Ritschls tankar om frälsningen och Guds rike till den grad färgades av de starkt framhävda synpunkterna på den kristnes nya förhållanden till världen, hans självständighet gentemot naturen och hans »världsherravälde», att den rent religiösa synpunkten därigenom till en del något undanskymdes o. s. v. Men även om Ritschl stundom omedvetet moderniserat Luther, hindrar detta icke, att det i och för sig låg något djupt berättigat i hans — f. ö. hela den senare protestantismens tendenser fullföljande — bemödanden att skilja de reformatoriska principerna från den tidshistoriska dräkt, i vilken dessa principer ursprungligen kläddes. Och även om Ritschl — liksom pietismen, upplysningsteologien och andra riktningar med dem — med en viss ensidighet framhävde vissa reformatoriska motiv på bekostnad av andra, hindrar icke detta, att den ritschlska teologien, framför allt genom sina historiska reformationstudier men också genom sitt systematiska arbete, i hög grad bidragit till att giva liv åt reformatoriska motiv inom den senare teologien.

Överblickar man den senare protestantismens utveckling fram till nutiden visar det sig icke blott, att teologien så småningom allt mera medvetet har sökt sig tillbaka till och åberopat sig på reformatoriska motiv, utan också att dylika motiv verkligen utövat ett allt starkare inflytande. Reformationens krafter voro ingalunda uttömda med den äldre protestantismens skede. Visserligen har den senare tidens teologiska bedömande av detta skede i hög grad varit påverkat av motsättningen till restaurationens försök att väcka »ortodoxien» till liv under 1800-talets förra hälft, och visserligen har man just därför ofta undervärderat ortodoxiens bemödanden att under brottnings med ett otjänligt begreppsmaterial teologiskt utgestalta det reformatoriska trosinnehållet samt alltså icke tagit nödig hänsyn till

1600-talsteologiens egna historiska förutsättningar¹. Men icke desto mindre låter det sig å andra sidan icke förnekas, att de reformatoriska nyskapande krafterna på olika sätt bundits och stängts inne av denna teologi. Den kristid, som den protestantiska teologien genomlevt under de senaste båda århundradena, har nu mången gång med sin famlande karaktär skymt undan även de mest centrala reformatoriska motiven. Men de reformatoriska motiven ha varit alltför starka för att verkligen kunna skjutas åsido, och så har kristiden på samma gång visat sig äga förmåga att lösgöra de bundna krafterna och giva dem nya möjligheter att verka i nya lägen. Det religiösa innehåll, som kom i dagen genom Luther, har visat sig vara en alltför väldig makt för att på allvar kunna undanträngas. Om någonting med ofördunklad klarhet framgår av den senare protestantismens historia, så är det det, att någon ny religiös begynnelse, som ens tillnärmelsevis kunde jämföras med reformationen, icke förefunnits. Och i detta faktum har det sin grund, att reformationens religiösa motiv spelat rolen av en magnet, som med ofrånkomlig nödvändighet alltjämt dragit till sig även den kristna tankens arbete på att klargörande och vägledande intränga i det kristna trosinnehållet. Varhelst teologien sökt och vunnit kontakt med centrala reformatoriska motiv, där ha dessa också ovillkorligen utövat sin inverkan till koncentration, fördjupning och innerlighet i trosåskådningen. Just av denna kontakt beror det mera än av något annat, att tendensen i den ombildningsprocess, som fortgått inom den senare teologien och som under de sistförflutna decennierna gjort sig gällande inom samtliga teologiska riktningar, huru olika varandra dessa än kunna vara, gått i riktning åt att med personligt-innerliga religiösa synpunkter övervinna alla naturartade, intellektualistiska och legalistiska element inom teologien — för att nu begagna den värderingsprincip, som nyttjades av Pehr Eklund med hans djupa blick för det reformatoriska och för vad Luther betydde, »när han var som störst». Man må taga fram vilket teologiskt centralbegrepp som helst, så skall man överallt finna den härmed antydda tendensens verkningar.

¹ Jmfr särskilt E. WEBERS betydelsefulla undersökningar, *Der Einfluss der protestantischen Schulphilosophie auf die orthodox-lutherische Dogmatik*, 1908.

Saken skulle kunna exemplificeras på ett begrepp, som kan synas stå mera vid sidan, men som i själva verket är en utomordentligt känslig mätare på de teologiska skiftningsarna och icke minst på teologiens förhållande till reformationen — kyrkobegreppet. Kunde det inför det utgående 1700-talet se ut, som om utvecklingen skulle lett till en upplösning av kyrkoidén, så visar 1800-talet något helt annat. Reformationen var icke en begynnelse till en upplösning av den kristna samfundstanken. När 1800-talet här gripit tillbaka till reformatoriska motiv, har syftet icke varit blott ett återuppreparande av reformatoriska utsagor utan en ombildning i den nya situationen på grundval av centralt reformatoriska motiv. Troeltsch har föreslagit, att denna ombildning skulle karakteriseras av s. k. korporationstankar och att därmed en utjämning skulle ske av motsättningen mellan kyrkotyp och sekttyp. Men teologiens förhållande till kyrkobegreppet under 1800-talet är icke ägnat att utan vidare bekräfta en sådant. Redan Schleiermacher är en instans häremot, så tillvida som han i varje fall icke vill låta sig nöja med »korporativa» synpunkter och genom sitt tal om kyrkan såsom det till ett samfundsverk sammanfattade resultatet av frälsningen genom Kristus visar i annan riktning. Försåvitt som Schleiermachers tendenser att giva kyrkan fasthet och slutenhet på samma gång som elasticitet och utrymme åt de olikartade individualiteterna fullföljts inom den senare teologien, ha just Luthers centrala tankar om evangeliet såsom kyrkans skapande faktor och kyrkan såsom ett »nådens konungarrike» förmått giva dessa teologiska bemödanden hälsosamma direktiv. Det har nämligen visat sig, att de korporativa synpunkterna isolerade varken förmå giva ett inom sig slutet kyrkoideal eller tillvarataga de olika individualiternas möjligheter och rörelsefriheter — ty den sektartade typ, som man då nalkas, leder till sist mera till ett individernas förtryckande än till deras frihet. Däremot ligger möjligheten att fullfölja de båda nämnda tendenserna och att vinna en enhet, som ligger djupare än all slags uniformitet — vare sig läro- eller rättsuniformitet — i koncentrationen på evangeliets samfundsskapande makt, försåvitt nämligen evangeliet fattas på det rent personliga sätt, som reformationens intentioner nödvändiggöra.

Alltifrån den senare protestantismens begynnelse har man på olika sätt vid sin anknytning till reformationen velat skilja

mellan sådant hos denna, som man velat lämna, och sådant, som man velat hålla sig till och hämta näring av. Denna skillnad har så småningom alltmera blivit en skillnad mellan reformationens religiösa innehåll och dess teologiska formler, mellan reformationens principer och deras yttre framträdelseformer — eller hur man nu uttryckt saken. Det har då gällt att låta teologien tillgodogöra sig detta »religiösa innehåll» mitt i den nya situation, i vilken teologien försatts, inför de nya problem, med vilka den tvungits att arbeta. Under allt detta har det visat sig, att reformationens religiösa innehåll alldeles icke varit så fastvuxet vid den världs- och livsåskådningsram — t. ex. den begränsade världen och den begränsade historien — i vilken det först framträdde, att det skulle stå och falla med denna ram. Så är, för att taga ett exempel i själva mittpunkten, reformationens frälsningsuppfattning visserligen förbunden med vissheten om verkligheten av Guds avgörande uppenbarelse i Kristus, men därför icke fastbunden vid den »exklusiva supernaturalism», som enligt Troeltsch kännetecknar gammalprotestantismen, och för vilken han, med en viss överdrift, finner det vara karakteristiskt, att den vill släcka alla ljus utom kristusljuset och förneka alla krafter utom kristuskraften¹. Ja, det visar sig tvärtom, att i många fall reformatoriska tankar erbjuda teologien hjälp inför frågor, som reformationen icke själv känt — i varje fall alls icke på samma sätt som vi — utan som ställts av senare tiders förändringar på den allmänna bildningens område. Man tänke t. ex. på, vad Luthers värdering av skriftinnehållet efter huru det »driver Kristus» har betytt, när det gällt att efter den gamla verbalinspirationsteoriens sammanstörtande på ett nytt sätt klarlägga skriftens betydelse, eller man tänke på, vad denna samma Luthers hänvisning till Kristus betytt i det problemläge, för vilket icke blott Guds nåd utan också Guds och det övervärldsligas verklighet blivit en öppen, tyngande fråga, eller man tänke slutligen på vad reformationens trosbegrepp betytt för teologiens arbete med det religiösa kunskapsproblemet.

Den kristna tankens arbete har en dubbel uppgift: en som betingas av det kristna trosinnehållet såsom sådant, och en som

¹ Jmfr diskussionen med Troeltsch hos AULÉN, Uppenbarelse och historia, Bibelforskaren 1912, sid. 306 ff.

betingas av dettas förhållande till världsåskådningen i stort. Den senare 1800-talsteologien har med särskild energi koncentrerat sig på den förstnämnda av dessa uppgifter, den centralt teologiska — klargörandet av den kristna trons grund och av det för denna tro karakteristiska och väsentliga. Troeltsch har i en studie benämnd *Rückblick auf ein halbes Jahrhundert der theologischen Wissenschaft*¹ samt annorstädes riktat den anmärkningen mot detta teologiska skede, att det försummat den kristna trons världsåskådningssida. Så har den ritschlska teologien, mot vilken han särskilt vänder sig, »endast använt sig av så pass mycket filosofi och kunskapsteori, som den behövt för att bli fri från filosofisk och metafysisk konkurrens»², den har icke haft något positivt intresse för trons världsåskådningsfrågor. Sätillvida som detta är riktigt, är onekligen Stephans tal om de »centrifugala» motivens starka ställning inom den ritschlska teologien en sanning med modifikation. Troeltsch är icke ensam om dylika invändningar. På besläktat sätt ha under senaste tid teologer med vitt skilda utgångspunkter uttalat sig om samtliga ledande teologiska riktningar under det senare 1800-talet samt krävt en mera omfattande helhetsåskådning än teologien under denna tid presterat. I själva verket låter sig icke heller den ena av de ovan nämnda teologiska uppgifterna skiljas från den andra. Det har aldrig gått och torde icke heller någonsin gå att s. a. s. renodla de religiösa synpunkterna vid framställningen av den kristna trosåskådningen. Den norske teologen Gleditsch har i en skarpsinnig studie talat om »kristologiens to rötter»: »det lar sig ikke gjøre» — heter det här — »at utskille frelsesoplevelsen fra andre kilder till enhetsanskuelse av universet och det lar sig ikke gjøre at undvære denne enhetsanskuelse»³ — kristologien har alltid till bakgrund *också* en viss totalåskådning av universum, även om vederbörande, såsom t. ex. Herrmann, icke gärna vill erkänna detta. Nu är det ju givet, att den rent religiösa »roten» till kristologien liksom till varje annan kristen trostanke är den obetingat primära och dominerande, men för den skull låter sig dock icke strävandet efter

¹ TROELTSCH, *Gesammelte Schriften* II, 1913, s. 193 ff.

² TROELTSCH, a. a., sid. 204.

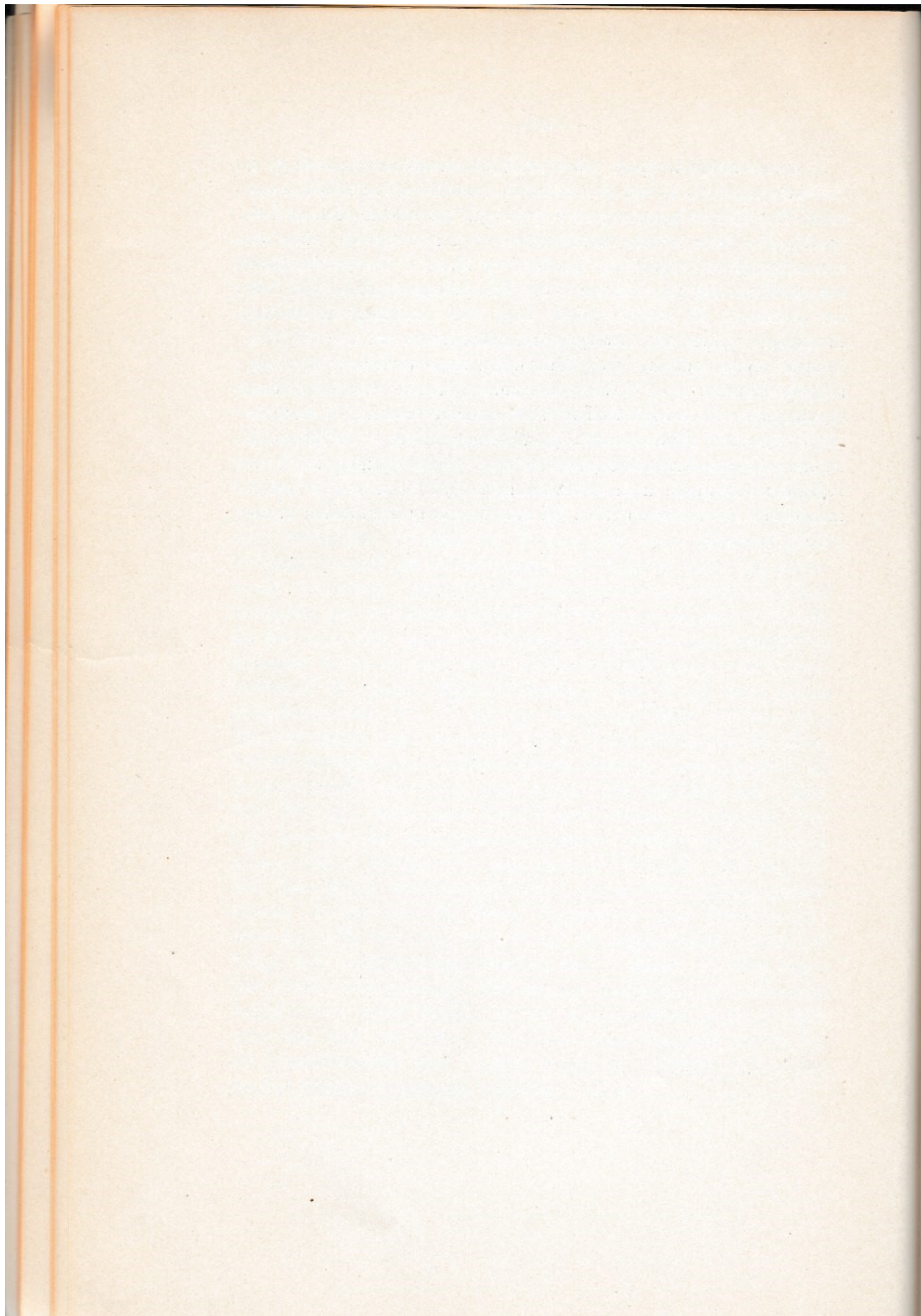
³ GLEDITSCH, *Kristologiens to rötter*, i *Norsk teologisk tidskrift* 1917, sid. 9.

en omfattande helhetsåskådning, icke trons världsåskådningsram ostraffadt försummas. Det har också visat sig, att det, när man icke tillbörligt aktgiver på detta trosåskådningens sammanhang, lätt blir något oklart och svävande över de teologiska formuleringarna. Visst är i varje fall, att frågan om den kristna trons världsåskådningssida alltjämt ställer teologien inför nya och viktiga uppgifter.

Men om än den senare teologien har försummat åtskilligt i detta stycke, så torde det å andra sidan med fog kunna sägas, att dess koncentration omkring den centralt teologiska uppgiften — vilken f. ö. var betingad av det givna läget och en historisk nödvändighet — inhöstat betydande vinster samt att dessa vinster icke minst haft sin grund i det växande inflytande, som reformatoriska motiv utövat. Dessa motiv ha haft en tvåfaldig verkan. Varhelst de gjort sig på allvar gällande ha de alltid stått hindrande i vägen för förflackning samt bidragit till en fördjupning, som på samma gång varit koncentration och frigörande förenkling. Men bredvid denna de reformatoriska motivens närmaste och förnämsta gärning ha de också medverkat därtill, att det inom den närvarande tiden faktiskt inom den evangeliska teologien finnes en vida större consensus med hänsyn till kristna trosfrågor än under någon föregående period av den senare protestantismens tid. Så ter sig i varje fall saken för den, som här icke fäster något avseende vid av yttre omständigheter framkallade partimotsatser; sådana kunna fördölja förefintligheten av denna vidgade consensus, men kunna icke upphäva den. Med fullt fog kan man inom den senaste tidens evangeliska teologi tala om en konvergerande tendens, vilken i själva verket synes växa, i samma mån som lärouniformitetens ideal försvinner. Den kungl. katekesnämnd, som arbetat här i Sverige under senaste år, avslutar sitt första betänkande med följande ord: »det har ofta visat sig, att när det på någon punkt lyckats att draga det verkligt äkta lutherska fram i dagen, då hava eljest vitt skilda ståndpunkter däri kunnat igenkänna sina innersta tankar — de hava märkt, att de dock ej stodo så långt ifrån varandra, som de trott». Vad katekesnämnden här uttalar om sitt kommittéarbete äger i själva verket en vidsträckt tillämpning på den nutida evangeliska teologien i stort.

Den kristna tankens arbete med att klargörande intränga i den kristna trons grund och innehåll innebär en outtömlig uppgift. Det finnes ingenting som tyder på, att reformationens betydelse för detta arbete skulle vara statt i avtagande eller att det reformatoriska kapitalet skulle vara förtärt. De reformatoriska motiven stå på vakt såväl om den kristna tankens inre frihet gentemot all traditionalism som mot tendenser till en förflackning, vilken gör teologien märglös genom att upplösa den kristna trons egenart. Och båda dessa slags tendenser göra sig alltför förnumna — i det närvarande kanske icke minst den sistnämnda. Detta sitt dubbla verk utför reformationen framför allt därigenom, att den oavlåtligt visar sig mäktig av fördjupande insatser i den kristna tankens arbete. Dess gärning hör icke blott det förgångna utan också framtiden till, såvisst som reformationen alltjämt är en källa till ständig förnyelse för den evangeliska teologien.





SIGTUNASTIFTELSENS BIBLIOTEK



2 039 547 8187 29